MAX KRIEG

FRITZ MAUTHNERS KRITIK DER SPRACHE

Eine Revolution der Philosophie



I · 9 · I · 4

[MÜ]NCHEN BEI GEORG MÜLLER


VELUT
ÆVO
ARBOR

KRIEG/MAUTHNERS KRITIK DER SPRACHE



FRITZ MAUTHNERS KRITIK DER SPRACHE

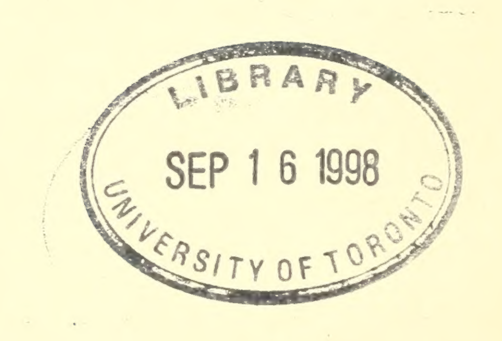
EINE REVOLUTION DER PHILOSOPHIE

VON MAX KRIEG



1 · 9 · 1 · 4

MÜNCHEN BEI GEORG MÜLLER


LIBRARY
SEP 1 6 1998
UNIVERSITY OF TORONTO

EINLEITUNG

Was Schopenhauer im Vorwort des ersten Bandes seines Hauptwerks sagt, dass er, um einen einzigen Gedanken mitzuteilen, ein ganzes Buch habe schreiben müssen, das wiederholt sich bei allen grossen Denkern. Der geniale Kopf sieht die Welt neu, ein geniales Aperçu geht ihm sprachlos auf, und um es in Worten mitzuteilen, muss er Hunderte von Seiten schreiben. Auch Fritz Mauthner ist es mit dem umstürzenden Hauptgedanken seiner Sprachkritik so ergangen. Wenn ich hier den Versuch wage, zunächst für diejenigen, die schon durch den äusseren Umfang seiner beiden philosophischen Hauptwerke abgeschreckt werden, seine sprachkritischen Ideen so knapp und so übersichtlich als möglich darzustellen, so kann es leider leicht geschehen, dass durch den Verzicht auf gewisse Umwege die Deutlichkeit und Eindringlichkeit der Darstellung keineswegs gewinnt und Missverständnisse sich einschleichen, die bei einem gründlichen Studium der Originale kaum möglich wären. Ich werde mich auch wohl hüten müssen, die wesentlich unsystematischen Ideen des grossen Skeptikers unter das Joch eines Systems beugen zu wollen und im Interesse einer „glatten" Darstellung Widersprüche und Schwierigkeiten, die in der Sachlage selbst begründet sind, mit Worten zu verkleistern. Das würde nichts anderes als Fälschung bedeuten.

Die Bezeichnung „Kritik der Sprache“ hat zu dem unbegreiflichen Missverständnis Anlass gegeben, als handle es sich im wesentlichen um sprachwissenschaftliche Probleme*). Sprachkritik im Sinne Mauthners ist aber Erkenntniskritik. Mauthner macht kein Hehl daraus, dass sein Denken durch und durch psychologisches oder, wie die Zunftphilosophen lieber sagen würden, „psychologistisches“ Denken sei. Der Vorwurf des „Psychologismus“ schreckt ihn ganz und gar nicht. Nach ihm könnte man die Geschichte des philosophischen Denkens in zwei grosse Perioden zerfällen, in die vorpsychologische und die psychologische. Die vorpsychologische Periode begreift in sich das Altertum und die Scholastik. Die ersten Keime psychologischen Denkens im modernen Sinne zeigen sich bei dem Nominalisten Occam.

Die Anläufe zu einer Kritik der menschlichen Begriffe, wie sie sich bei Sokrates finden, wurden von Platon und Aristoteles nicht beachtet. Namentlich Aristoteles, der vergötterte Meister des Mittelalters, war und blieb begriffs- oder wortabergläubisch durch und durch. Für ihn und die von ihm beherrschte Scholastik passten die menschlichen Begriffe oder Worte auf eine ihrem inneren Wesen nach durch und durch erkennbare Wirklichkeitswelt wie der Handschuh auf die Hand. Begriffe, denen nichts Wirkliches entspricht, eine unerkennbare Wirklichkeit, ein Ding an sich gab es für sie nicht. Die Möglichkeit der Erkenntnis wurde nicht untersucht, sondern vorausgesetzt, die Grenzen der Erkenntnis blieben ungewiss. In den Artbegriffen z. B. glaubte man die Lösung des Artgeheimnisses zu besitzen. Aus theologischen Gründen wurde der radikale Nominalismus Roscellins,

*) In Besprechungen und Bibliotheken wurden die „Beiträge zu einer Kritik der Sprache“ unter die Rubrik „Sprachwissenschaft“ oder „Philologie“ verwiesen.

der die Gattungswörter für leere Schälle (flatus vocis), für blosse Lufterschütterungen erklärt haben soll, streng verfemt. Als der Engländer Wilhelm Occam den Nominalismus in gemässigter Form erneuerte, geschah das nicht mehr aus theologischem Interesse. Der gemässigte Nominalismus oder Konzeptualismus betrachtete die Gattungsnamen nicht als Substanzen, auch nicht als leere Wortschälle, sondern als Begriffe eines Verstandes. Dadurch wurde er dazu geführt, zum ersten Male die psychologische Frage zu stellen: Wie entstehen die Begriffe im menschlichen Verstande? Diese Begriffe, die man bisher als Worte der Gemeinsprache vorgefunden und ohne alles Misstrauen zur Schaffung einer philosophischen Terminologie verwandt und auf die Wirklichkeit angewandt hatte.

Das Misstrauen gegen die Sprache finden wir dann bei dem grimmigen Feinde des Aristoteles und der Scholastik, bei Baco von Verulam. Seine Lehre von den Idolen oder (nach Mauthners glücklicher Uebersetzung) Gespenstern kennt unter anderen Gespenster des Marktes (idola fori), die aus dem menschlichen Verkehr entspringen. Es sind die Täuschungen der Sprache. In der Sprache gibt es Worte, denen keine Dinge entsprechen, und es gibt voreilige und ungenaue Abstraktionen, die die Wirklichkeit fälschen.

Die psychologische Frage, wie die Begriffe und Vorstellungen im menschlichen Verstande entstehen, bildet dann den Ausgangspunkt der epochemachenden Untersuchungen John Lockes, der natürlich als Psychologist und Empiriker bei der Kathederphilosophie in üblem Geruche steht und auf dessen ausserordentliche Bedeutung für das Werden moderner Erkenntniskritik Mauthner mit Recht bei jeder Gelegenheit hinweist. Alle menschlichen Vorstellungen ohne Ausnahme sind

nach Locke im Geiste entstanden, es gibt keine „angeborenen Ideen". Die Urquellen aller Erkenntnis sind Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung. Durch Lockes geniale Kritik der Sinneswahrnehmung, durch seine berühmte Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten, von denen nur die ersteren der Wirklichkeitswelt angehören, die letzteren aber Erzeugnisse des menschlichen Vorstellens sind, erhält der naive Glaube an die lückenlose Entsprechung von menschlicher Erkenntnis und Wirklichkeitswelt den ersten grossen folgenschweren Riss. Lockes Sprachphilosophie, wie sie sich im dritten Buch der Schrift „Ueber den menschlichen Verstand" findet, ist für jene Zeit allgemeinsten Wortaberglaubens eine Tat von überraschender Geistesgewalt. Locke ist schon der enge Zusammenhang zwischen Denken und Sprache aufgegangen. „Als ich den Umfang und die Sicherheit unseres Wissens zu prüfen anfing," so sagt er (3. Buch, 9. Kap. § 21), „da fand ich, dass dieses in einem so nahen Zusammenhang mit den Wörtern stehe, dass ohne Untersuchung der Sprache sich über das Wissen nichts ausmachen lässt." Aus seiner tiefen Einsicht in das Wesen und den Zweck der Sprache ergibt sich für Locke ihre Unzuverlässigkeit als Erkenntniswerkzeug, während sie für die Zwecke des gewöhnlichen Lebens vollständig genügt. Locke weiss auch schon, dass der Grundfehler der Sprache, als Erkenntniswerkzeug angesehen, in der Unbestimmtheit der Wortbedeutungen liegt. Die Worte bezeichnen nicht das wirkliche Wesen der Dinge, sondern nur ihre „nominale" Wesenheit, d. h. eine Zusammenfassung sinnlich wahrnehmbarer Eigenschaften der Dinge, über deren Vollständigkeit wir niemals gewiss sein können.

Einen mächtigen Schritt vorwärts in der Richtung

auf eine sprachkritische Skepsis bedeutet der folgerichtige Idealismus Berkeleys. Auch die primären Qualitäten, die für Locke noch der Wirklichkeit angehören, werden für Berkeley zu Erzeugnissen der Wahrnehmung. Die körperliche, greifbare Aussenwelt, von der unsere Vorstellungen nur ein genaues Abbild sein sollten, verschwindet. Schon vor Kant ist Berkeley zu der Einsicht gekommen, dass die Welt, die wir vorstellen, eben gar nichts anderes sein kann als unsere Vorstellung. Von Dingen aber, wie sie an sich sein mögen, unabhängig von unserem Vorstellen, wissen wir nichts und können wir nichts wissen. Hier schon erscheint also, vor Kant, vollkommen deutlich ausgeprägt, der Grundgedanke aller modernen Erkenntniskritik. Lockes Misstrauen gegen die Sprache hat sich bei dem Skeptiker Berkeley erheblich verschärft. Er ist voll Hass gegen die abstrakten Ideen, die ihm blosse Worte sind, mit denen sich keine vollziehbare Vorstellung verbinden lässt. Von einem allgemeinen Dreieck kann man reden, es sich aber nicht vorstellen. Er erkennt, dass Worte wie Kraft, Schwerkraft, Anziehung nicht das Wesen der Dinge bezeichnen, sondern nur mathematische Hypothesen.

Mit solcher radikalen Skepsis verbindet sich bei Berkeley allerdings eine Mystik, die ihn trotz seines konsequenten Idealismus daran hindert, von dem Substanzbegriff loszukommen. Zwar gibt es keine von unserer Vorstellung unabhängigen Körper, wohl aber Geister, Gott und die geschaffenen Intelligenzen. Hier nun setzt Hume ein. Seine gewaltige Leistung besteht eben darin, dass er den Begriff der Substanz und den damit eng verknüpften Begriff der Ursache aus der ontologischen oder metaphysischen Sphäre in die psychologische verweist. Die Substanz, die geistige wie die körperliche, ist ihm nur die sprachliche Bezeichnung für ein „Bündel“ von

Vorstellungen. Substanz und Ursache sind nicht Dinge, sondern menschliche Denkgewohnheiten. Mauthner hat mit Recht hervorgehoben, dass Kant hier im wesentlichen durchaus mit Hume zusammentrifft, indem auch er den Ursachbegriff von der Verdinglichung befreit und ins Psychologische verweist, wobei es verhältnismässig gleichgültig ist, dass er die Ursache nicht wie Hume als Denkgewohnheit, sondern als eine Bedingung der Erfahrung fasst. Da nun aber Kant den Begriff der Kausalität nachträglich doch wieder inkonsequent auf das Ding an sich (als Ursache der Erscheinung) angewandt hat, so fordert Mauthner, dass auf Hume zurückgegangen und an seine Skepsis wieder angeknüpft werde. Kant, dessen titanische Geistestat einer sprachkritischen Deutung wohl fähig ist, wurde an einer sprachkritischen Lösung des Erkenntnisproblems durch seinen unerschütterlichen Glauben an eine reine, d. h. übermenschliche, also übersprachliche Vernunft gehindert. Ferner war er dadurch gebunden, dass er den Gedanken einer Entwicklung der Vernunft noch nicht fassen konnte, während er doch ganz im Sinne Darwins eine Geschichte des Himmels geschrieben hat. So mussten ihm die Bedingungen der Erfahrung, die apriorischen Formen der Anschauung und des Denkens ewig und unveränderlich erscheinen. Hier zeigt sich die Bedeutung des Entwicklungsgedankens für die Sprachkritik, die im übrigen von einem dogmatischen Darwinismus weit entfernt ist und in dem Worte Entwicklung keineswegs eine endgültige Lösung des Welträtsels zu sehen vermag. Soviel aber steht fest, dass wir auf dem Boden unserer heutigen Weltanschauung die Organismen als geworden begreifen müssen. Die Organismen sind geworden, also die Sinne, also Verstand und Vernunft. Kants Meinung ist trotz aller Skepsis doch noch diese, dass das unerkennbare Ding an sich

infolge eines unbegreiflichen Wunders in die unveränderlichen Formen der reinen Vernunft als Erkenntnisstoff hineinpasst. Für den Sprachkritiker aber gähnt zwischen der zufällig gewordenen menschlichen Vernunft und der Wirklichkeit eine unüberbrückbare Kluft.

Wenn Jacobi in „Allwills Briefsammlung" Vernunft und Sprache „Menächmen", d. h. Zwillingsbrüder, nannte, die sich zum Verwechseln ähnlich sind und als Ergänzung und Korrektur der Kantschen Vernunftkritik eine Kritik der Sprache verlangte, so stand er unter dem Einfluss Hamanns, des stärksten „Metakritikers" der reinen Vernunft. Hamann war der enge Zusammenhang zwischen Vernunft und Sprache bis zu dem Grade aufgegangen, dass er an Jacobi schreiben konnte, er vermute beinahe, „dass unsere ganze Philosophie mehr aus Sprache als aus Vernunft besteht". Schon lange vor Hamann hatte übrigens der merkwürdige Italiener Vico mit genialem Tiefblick den durch und durch metaphorischen, bildlichen und anthropomorphen Charakter der Sprache erkannt. Auch Goethe, der „Todfeind aller Wortschälle", darf als Zeuge der Sprachkritik angerufen werden. Er ahnt in seiner Weise die tiefe Kluft zwischen Sprache und Wirklichkeit und weiss, dass die Sprache jedesmal versagt, wenn es sich darum handelt, eine geniale neue Beobachtung restlos in Worte zu kleiden. Dass die Worte untaugliche Werkzeuge zur Welterkenntnis seien, war bis zu einem gewissen Grade auch dem Umwerter aller Werte, Nietzsche, aufgegangen. Sehr klar erkennt er den beherrschenden Einfluss der grammatischen Funktionen auf das Denken. Nur dass sich in seinem Streben, an die Stelle der geltenden moralischen Wertbegriffe andere zu setzen, wieder ein Wortaberglaube verrät. Den grossen Stolz der rückhaltlosen, der völlig freien Resignation hat Nietzsche nicht aufgebracht. Un-

ter den Vorläufern der Sprachkritik ist endlich auch der interessante Antihegelianer F. O. Gruppe zu nennen, der eine scharfsinnige Kritik des Hegelschen Systems geliefert hat. Ihm dienen die mit erstaunlicher Schärfe und Energie ausgesprochenen sprachkritischen Ideen speziell zur Zerstörung der Metaphysik. Mauthner hat den heute so gut wie vergessenen Denker gewissermassen neu entdeckt und wird seine Hauptschriften demnächst in der „Bibliothek der Philosophen" wieder herausgeben.

So sehen wir denn deutlich die historische Stellung Mauthners und den Weg, der vom mittelalterlichen Nominalismus über Lockes Sensualismus, Berkeleys Idealismus, die Skepsis Humes und Kants, die Entwicklungslehre zur Sprachkritik führt. Der Boden war gut vorbereitet, so dass die entscheidende Erkenntnis schliesslich gleichsam in der Luft lag, wie denn umwälzende neue Ideen fast niemals unvermittelt hervorspringen, fertig und gepanzert wie Athene aus dem Kopf des Zeus. Und trotzdem ist jedesmal eine geniale Persönlichkeit nötig, um sie scharf zu formulieren, auszusprechen und bis ins einzelne zu begründen. So auch hier. Trotz aller Vorgänger ist von niemand vor Mauthner die Forderung einer Kritik der Sprache mit so eindringender Klarheit erhoben und in den Mittelpunkt der Erkenntniskritik gestellt, ja mit Erkenntniskritik einfach gleichgestellt worden. Niemand vor Mauthner hat mit so genialer Erfassung des springenden Punktes und mit so umfassendem Wissen den Weg zu einer Revolutionierung der Philosophie auf sprachkritischem Boden gezeigt. Nur Ansätze waren vorhanden. Für Mauthner handelt es sich nicht mehr bloss darum, mit den Nominalisten zu zeigen, dass Worte oder Begriffe keine Dinge sind, also den „Wortrealismus" (ein von Mauthner geschaffener, sehr bezeichnender Ausdruck) zu überwinden, mit den Engländern

und Kant zu zeigen, dass unsere Erkenntnis durch und durch subjektiver Natur ist. Sein Grundgedanke, der nicht nur dem Laien in der Erkenntnistheorie überkühn und völlig paradox erscheint, ist vielmehr der, dass das so vielfach vergötterte menschliche Denken, das bei Hegel der Wirklichkeit selbst Gesetze vorschreiben will, nicht mehr und nicht weniger ist als das Gedächtnis des einzelnen und der Menschheit, wie es niedergelegt ist in den Worten der Sprache. Er spricht die Gleichung aus: Gedächtnis = Vernunft = Sprache. Die Worte sind untaugliche Werkzeuge der Welterkenntnis, weil sie nur Zeichen sind, Gedächtniszeichen für die täuschenden, normal täuschenden Eindrücke unserer Zufallssinne. Zeichen von Zeichen von Zeichen. Es gibt keine Brücke zwischen Sprache oder Denken und Wirklichkeit.



I.

WESEN UND ENTSTEHUNG DER SPRACHE

Die Sprache ist ein abstraktes Wort, also etwas Unwirkliches. Auch eine bestimmte Volkssprache, ja selbst die Individualsprache des einzelnen Menschen ist noch immer unwirklich. Wirklich sind nur die lauterzeugenden Bewegungen der Sprachwerkzeuge beim jeweiligen Sprechen. Der Laut selbst, auch der artikulierte Laut, ist für sich noch nicht Sprache. Er wird es erst dadurch, dass er etwas bedeutet. Für den, der spricht und für den, der ihn versteht. Und hier drängt sich nun sogleich eine notwendige Korrektur der eben aufgestellten Behauptung auf, dass Sprache nur als individuelle Sprechtätigkeit wirklich sei. Man spricht ja, um verstanden zu werden, um etwas mitzuteilen. Und darum lebt die Sprache ihr eigentliches Leben nicht im Einzelmenschen, sondern zwischen den Menschen, wie sie auch zwischen den Menschen, als Erzeugnis ihrer gemeinsamen Not, entstanden ist.

„Wo ist diese Sprache Wirklichkeit? Wo in aller Welt? Nicht im einzelnen. Denn der versteht nur einen Teil des Wort- und Formenschatzes, gebraucht nur einen kleinen Bruchteil dessen, was er versteht. Nicht in Büchern. Denn sonst hätte es vor Erfindung der Schrift keine Sprache gegeben. Auch gibt es in Büchern überall nur höchstens Sammlungen von Worten und Regeln, sodann die zufällig entstandenen Literaturen, nirgends aber auch

nur die Möglichkeit einer gesammelten Sprache. Wo ist also das Abstraktum „Sprache“ Wirklichkeit? In der Luft. Im Volke, zwischen den Menschen.“ (Kr. d. Spr. I², 19.)

„Seitdem man gelernt hat, die Sprache wie alle Volkspsychologie als etwas zu betrachten, was nicht in meinem und nicht in deinem Kopfe vorgeht, sondern was zwischen den Menschen schwebt wie der Aether, seitdem hätte man auch die Logik der Volkspsychologie zuweisen und auch das Denken als etwas erkennen müssen, was als fliessendes Gewässer die Menschen trennt, oder als federnde Brücke hinüberführt, was aber niemals dem festen Lande gleicht.“ (Kr. d. Spr. I², 28.)

Die Sprache muss demnach als eine soziale Erscheinung begriffen werden. Erwägen wir diese zweifellose Wahrheit näher, so muss sie uns von vornherein an dem vorausgesetzten Wert der Sprache als Erkenntniswerkzeug irre machen. Die Sprache ist sozial, das heisst so viel als: sie ist konventionell, gehört in das weite Gebiet der menschlichen Sitten und Bräuche.

„Die Sprache fällt ganz gewiss mit unter das grosse Gebiet der Sitte, was besonders deutlich wird, wenn man sich für einen Augenblick von der sogenannten inneren Sprachform, d. h. vom Sprachgebrauch befreit und anstatt Sitte eines der Worte benutzt, oder bei Sitte an eines der Worte denkt, die andere Assoziationen hervorrufen: Gewohnheit, Mode, Nachahmung.“ (Die Sprache, S. 24.)

Sie ist nach Mauthners überraschend glücklichem Wort eine Art von Spielregel, die nur in dem Kreise derjenigen gilt, die sich über sie geeinigt haben.

„Die Sprache ist nur ein Scheinwert wie eine Spielregel, die auch um so zwingender wird, je mehr Mitspieler sich ihr unterwerfen, die aber die Wirklichkeitswelt weder ändern noch begreifen will. In dem weltumspan-

nenden und fast majestätischen Gesellschaftsspiel der Sprache erfreut es den einzelnen, wenn er nach der gleichen Spielregel mit Millionen zusammen denkt, wenn er z. B. für alte Rätselfragen die neue Antwort „Entwicklung“ nachsprechen gelernt hat, wenn das Wort Naturalismus Mode geworden ist, oder wenn die Worte Freiheit, Fortschritt ihn regimenterweise aufregen. Von starken Naturen, welche den Menschenmassen in diesem Weltgesellschaftspiel die Worte zurufen, wird Geschichte gemacht.“ (Kr. d. Spr. I^2, 25.)

Was kümmert es die Wirklichkeit, dass die Menschen es nützlich gefunden haben, ihre Eindrücke irgendwie zu ordnen und zu benennen, um sich in dem bunten Chaos, das sie umgibt, zurechtzufinden, allerlei, was sie interessierte, weil es ihren Bedürfnissen diente, leichter zu merken und es sich gegenseitig mitzuteilen? An dem praktischen Nutzen der Sprache in dem grossen Kampfe der werdenden Menschheit um ihre Erhaltung und Fortentwicklung zweifelt niemand. Ohne die Sprache wäre die Entstehung dessen, was man Kultur oder Zivilisation zu nennen pflegt, so gut wie undenkbar. Sie muss bei dem gewaltigen Vorgang der Menschwerdung eine entscheidende Rolle gespielt haben. Denn sie erleichterte dem Menschen ja nicht bloss die Orientierung in der ihn umgebenden, von tausend Gefahren bevölkerten Wirklichkeitswelt, sondern sie allein ermöglichte es ihm auch, nützliche Erfindungen und Entdeckungen im Gedächtnis festzuhalten und durch Mitteilung und Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht fortzupflanzen. Die Sprache ist so gleichsam das gemeinsame Gehirn, das gemeinsame Denkorgan der Menschheit, das Sammelbecken, in das alle die tausend und Millionen Sinneseindrücke und Wahrnehmungen zusammenfliessen, die im Laufe der Jahrtausende von Menschen gemacht worden

sind. Sie ist der Erbschatz der Erinnerungen der Menschheit.

Mit Erkenntniszwecken freilich hat das gemeinsame Gehirn der Menschen von Haus aus so wenig zu tun wie das individuelle. Im Kampf mit der Not des Lebens ist die Sprache genau ebenso entstanden wie Sinneswerkzeuge und Gehirn. Das gemeine Interesse war es, dem sie diente und von dem sie in ihrem Wesen beeinflusst wurde. Nur was den Menschen interessierte, nahm sie auf und bewahrte sie. Und nachdem sie einmal entstanden war und als mehr oder minder festgewordene Gewohnheit von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wurde, da zwang sie den einzelnen mit ihrer tyrannischen Macht. Er musste nun denken, wie die gemeinsame Sprache es wollte, die er mit ihren erstarrten Begriffen von den Vorfahren ererbt hatte. Was sich in dieser gemeinsamen Sprache nicht vorfand, das existierte zunächst nicht für ihn. Hatte er mit genialem Blick irgend etwas draussen in der Wirklichkeitswelt völlig neu gesehen, anders als alle anderen, und wollte nun dieses neu erschaute Etwas sprachlich ausdrücken, um es den Genossen mitzuteilen, so weigerten sich die alten überlieferten Worte, solch „entartetes", der geltenden Spielregel widersprechendes Erkennen aufzunehmen. Er musste mit gewaltiger Geistesanstrengung die Spielregel ändern.

„Die geistige Geschichte wird von Ausnahmsmenschen gemacht, welche nicht in die Welt passen, welche abseits vom Spiele die Welt anders betrachten, als die Vorgängermassen sie betrachtet haben und als die ererbte Sprache es verlangt, von Menschen, welche, erblos und eigen, die Welt neu zu erkennen glauben und sich's kaum eingestehen dürfen, dass auch sie mit Aufopferung ihres Lebens nichts weiter ersonnen haben als nur kleine Abänderungen der Spielregeln für das Gesellschaftsspiel der

Welt. Man kann sie auch betrachten als zufällige Variationen, welche die feste Erblichkeit der Art durchbrechen und vielleicht zu einer leisen Abänderung der Art beitragen werden. Sie wissen wenig anzufangen mit dem Gemeineigentum der Sprache, und die Gesellschaft, die Gemeine, weiss nicht viel mit ihnen anzufangen." (Kr. d. Spr. I², 26.)

Die Sprache ist nichts anderes als ein System von Gedächtniszeichen, sie ist wesentlich klassifikatorisch. Unsere Sinneseindrücke haben die Eigenschaft, zu beharren, sich bis auf weiteres im Geiste zu behaupten, auch nachdem der äussere Gegenstand aufgehört hat, auf unsere Sinne zu wirken. Mit anderen Worten: Wir haben Erinnerungen. Diese Erinnerungen aber würden chaotisch durcheinanderfluten, sich gegenseitig stören und auslöschen, in einem wüsten, zusammenhanglosen Geflimmer untergehen, wenn wir sie nicht irgendwie ordnen und fixieren könnten. Nun beruht jede Erinnerung auf einer Vergleichung. Es gibt keine Erinnerung, ohne dass zwei Eindrücke verglichen werden, ein gegenwärtiger und ein vergangener. Auf diese Weise allein ist ja ein Wiedererkennen möglich. Die Vergleichung ergibt vielfache Aehnlichkeiten zwischen den Eindrücken, und ähnliche Eindrücke fassen wir zusammen und binden sie an ein Lautzeichen. So entstehen die Worte oder Begriffe. Nicht durch die vielberufene Abstraktion. Nicht so, dass wir bewusst und sauber die „unwesentlichen" Merkmale eines Dinges ausscheiden, um nur die „wesentlichen" übrig zu behalten, die dann den Begriff ausmachen oder die Allgemeinvorstellung. Es gibt keine Allgemeinvorstellungen, sondern nur Worte, die zusammenfassende Zeichen für eine Menge ähnlicher Eindrücke sind. Wenn ich „Baum" sage, so taucht in meiner Erinnerung nicht etwa ein allgemeiner Baum auf, der völlig unvorstellbar ist, sondern

ich denke mir entweder, ein sehr häufiger Fall, gar nichts dabei, gebe das Wort wie eine abgegriffene Scheidemünze nur eben weiter, so gut wie vorstellungslos, oder ich denke mir einen ganz bestimmten Baum, etwa eine Buche, oder es schwirren in meinem Kopfe eine ganze Menge flüchtiger Erinnerungsbilder verschiedener Bäume wirr und unfassbar durcheinander. Damit ist schon gesagt, dass Wort und Begriff zusammenfallen, dass zwischen ihnen kein fassbarer Unterschied ist, was man freilich nur dann klar einsehen kann, wenn man nicht etwa, in beliebter Manier, Begriff und Vorstellung oder Erinnerungsbild verwechselt.

„Ich weiss nicht, was der Begriff eigentlich ausser dem Worte noch ist, in der psychologischen Wirklichkeit ist, wenn man es einmal wagt, von seiner Bedeutung für die Subsumptionslogik abzusehen. Wir begreifen, wenn wir eine neue Vorstellung mit älteren Vorstellungen vergleichen, und bei dieser Vergleichung zu dem Glauben an einen logischen oder ursächlichen Zusammenhang kommen. Dieser Zusammenhang wird von uns, durch eine Art Induktionsschluss aus der Wirklichkeit, aus der Unzahl aller möglichen Assoziationen herausgeholt, die sich an die neue Vorstellung knüpfen können. Umhergetrieben von den unendlich vielen Wellen dieses Meeres von Assoziationen müssen wir etwas Festes haben, um (es ist schwer zu sagen) uns festhalten zu können oder die brauchbare Vorstellung festzuhalten; dieses Feste ist das Wort. Wie in unserer Erkenntnis der realen Wirklichkeitswelt die sogenannten festen Körper die Mittelpunkte der (von uns allein wahrgenommenen) Eigenschaften sind, so sind in unserem geistigen Leben die Worte die relativ festen Mittelpunkte von Assoziationen und Vorurteilen, die Menschen vor uns gebildet haben. Die Worte sind die Hilfen oder die Ruhepunkte bei dem

schwierigen psychologischen Geschäfte des Begreifens." (W. I, 99.)

Daraus folgt weiter, dass Denken und Sprechen dasselbe ist, wenn wir nämlich das vieldeutige Wort „denken", das im weitesten Sinne jede psychische Tätigkeit überhaupt bezeichnet, auf das begriffliche, abstrakte Denken einschränken. Und das müssen wir, wenn nicht die ganze Frage in einen zwecklosen, völlig unfruchtbaren Wortstreit ausarten soll. Wer Lust hat, möge immerhin auch die Orientierung des Säuglings und des Tieres in der umgebenden Wirklichkeitswelt, ja selbst schon die verstandesmässige Bearbeitung der Sinneseindrücke, die unbewusste Beziehung der Sinnesempfindung auf einen äusseren Gegenstand ein Denken nennen und dann mit Recht von sprachlosem Denken reden. Das kann uns hier nicht stören. Es stört uns auch nicht, dass der Sprachgebrauch nach wie vor zwischen Denken und Sprechen unterscheidet, dass Denken und Sprechen durch feinste, fast unfassbare Nuancen getrennt bleiben. Für uns kommt es nur darauf an, dass begriffliches Denken eben ein Denken in Begriffen, d. h. in W o r t e n ist, also ein Sprechen, ein inneres Sprechen. Man hat beobachtet, dass bei distinktem Denken oder innerem Sprechen die Sprachorgane merkbar bewegt werden, dass diese Bewegung, namentlich bei gewissen Lauten, besonders bei dem Konsonanten R, äusserlich am Kehlkopf fühlbar wird. Sprechen und Denken sind ein und dieselbe Bewegung oder Handlung, das eine Mal von aussen, das andere Mal von innen gesehen. Achten wir mehr auf die Bewegung der Sprachorgane und des Gehirns, so sagen wir „Sprechen". Achten wir mehr auf das Ziel der Bewegung, das Auffinden und Treffen des bestimmten Gedankens, der bestimmten Assoziation, der wir zustreben, so sagen wir „Denken". Mauthner hat das an einem vortrefflich ge-

wählten Beispiel deutlicher zu machen gesucht. Die Sätze „der Hund läuft“ und „der Hund jagt“ scheinen auf den ersten Blick recht Verschiedenes auszudrücken. Und doch sind die wirklichen Bewegungen des Hundes beim Laufen wie beim Jagen ganz genau dieselben. Wir achten nur das eine Mal mehr auf den Weg, den er zurückgelegt, das andere Mal mehr auf das Ziel, dem er zustrebt.

Im „Wörterbuch“ hat Mauthner dieses Beispiel folgendermassen erläutert:

„Beide Verben bezeichnen bestimmte Bewegungen, denken und sprechen; dass Sprache nur eine Bewegung der Sprachorgane sei, dass auch das Auffassen oder Verstehen der gehörten Worte eng an Bewegungserinnerungen gebunden sei, das setze ich als bekannt voraus. Man kann die Bewegung der Sprachorgane bei lautlosem, aber distinktem Denken mit den tastenden Fingern am Kehlkopf fühlen. Wollte ich daraus allein den Schluss ziehen, dass das Denken Sprache sei, also Bewegung, so wäre das ein Zirkelschluss. Ist aber das Denken überhaupt, wie wir doch alle glauben, ein Vorgang im Gehirn, so kann dieser Vorgang gar nicht anders gedeutet werden als durch Bewegungen. Durch noch völlig unaufgeklärte Bewegungen der noch sehr wenig bekannten mikroskopischen Zellen des Organs. Denken und Sprechen sind Bewegungen; ich habe nur zu zeigen, dass sie die gleichen Bewegungen sind, von zwei verschiedenen Standpunkten gesehen.

Ich hätte anstatt Bewegungen auch sagen können: Handlungen. Bewegung ist nur ein wissenschaftlicherer Begriff. Bei einer Handlung wird gern ein Subjekt mitgedacht, ein handelnder Mensch. Ich aber wüsste nicht zu sagen, wer das Subjekt der Denkhandlung sei. Die Sprache weigert sich fast, Lichtenbergs es denkt (wie es

blitzt) auszusprechen. Wer gar sagen wollte es spricht, der würde vom gesunden Menschenverstande oder von der Gemeinsprache ausgelacht werden. Sonst aber hätte uns die Bezeichnung Handlungen einen kleinen Schritt weiter geführt. Erwähnen will ich nur noch, dass das Sprechen ganz selbstverständlich unter den Begriff der menschlichen Handlungen fällt; und dass Kant (Kr. d. r. V., S. 94 und S. 304) ganz beiläufig und wie etwas Selbstverständliches das Denken eine Handlung nennt, eine Handlung des Verstandes übrigens, so dass für Kant der Verstand (an dieser Stelle) zum Subjekte des Denkens wird. ‚Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen.‘

Die beiden Verben denken und sprechen bedeuten also nicht nur Bewegungen überhaupt, sondern insbesondere zweckdienliche willkürliche Menschenhandlungen; ich brauche also nicht erst meine Lehre vorauszusetzen, dass es ausser der adjektivischen Welt eine ganz andere unwirkliche verbale Welt gibt, dass nur die Differenzialteile einer Handlung oder Bewegung wirklich sind, dass erst ein vorgestellter Zweck jedesmal die Differenzialbewegungen zu einer verbalen Vorstellung verbindet. Man mag an: graben, stricken, schreiben, gehen, denken oder sprechen dabei erinnert werden. Wirklich, in der Kette von Ursache und Wirkung wirksam, sind da immer nur die Minimalbewegungen unserer Muskeln.

Uebrigens wird aus einer solchen Auffassung der Verbalbegriffe auch klar, weshalb diese Begriffe sich noch weniger genau definieren lassen als substantivische Begriffe; die Substantive lassen sich definieren aus den adjektivischen Sinneseindrücken, die zwar selbst undefinierbar, aber dafür unmittelbar gegeben sind; die Minimalbewegungen der Verbalvorstellungen sind nicht unmittel-

bar gegeben, sind nur erschlossen, haben darum manche Aehnlichkeit mit den Atomen, aus denen man die Körper aufgebaut hat. Wenn wir sprechen, so können wir wenigstens die makroskopischen Bewegungen dabei wahrnehmen; beim Denken ist überhaupt nichts mehr äusserlich wahrnehmbar, und die mikroskopischen Bewegungen, die das Denken ausmachen, sind gar nur eine Hypothese der Gehirnphysiologen. Die Gemeinsprache weiss nichts von alledem; die Wissenschaft hat aber, trotzdem oder weil sie das alles weiss, das Denken ebensowenig definieren können, wie die Gemeinsprache es vermochte.

Wie weit oder wie eng man den Begriff aber fassen mag, unter allen Umständen bezeichnet er eine Handlung, also eine Zweckvorstellung, eine Summe von Aenderungen, an der nicht die Summe wirklich ist, sondern nur die Aenderungen. Von diesen Bewegungsänderungen ist aber nicht die kleinste, nicht ein Atom, anders beim Denken als beim Sprechen. Nur die veränderte Richtung der Aufmerksamkeit dessen ist verschieden, der das eine Mal mehr auf das Ziel achtet, das andere Mal mehr auf den Weg. Und jetzt wird auch das Beispiel vom Jagen und Laufen des Hundes deutlicher werden. Auch laufen und jagen sind Verbalvorstellungen, an denen nur Minimalbewegungen wirklich sind. Vereinigt werden die Minimalbewegungen zu den Verbalvorstellungen durch eine Einheit des Zweckes; es würde zu weit führen, wollte ich hier darlegen, dass der Zweckbegriff, der bei jagen so deutlich ist, auch bei laufen das Verbum bilden hilft.

Nicht die kleinste der Bewegungsänderungen des Hundes, der einen Hasen verfolgt, wird dadurch anders, dass ich das eine Mal sage der Hund läuft, dass ich das andere Mal sage der Hund jagt. Ich achte einmal auf die Ortsveränderung, das andere Mal auf das be-

wegte Ziel. Genau so ist nicht ein Atom der Wirklichkeitswelt dadurch anders geworden, dass ich bald i c h s p r e c h e, bald i c h d e n k e sage. Die Absicht, den Hasen zu kriegen, die Absicht, unter den unzähligen Assoziationen die richtige zu treffen, kann beim Jagen und beim Denken stärker oder schwächer sein; die Anstrengung beim Laufen oder bei der Wahl der Worte darum grösser oder geringer; aber dieser Unterschied liegt noch innerhalb der beiden Begriffe, ist kein Unterschied zwischen Denken und Sprechen, zwischen Jagen und Laufen. Es ist die gleiche Wirklichkeit, einmal von aussen, einmal von innen gesehen; wie man die gleiche Kreislinie, je nach dem Standpunkt, konkav oder konvex sehen kann.“ (W. I, 178 ff.)

Diese Erkenntnis nun, dass Denken und Sprechen oder, substantivisch ausgedrückt, Vernunft und Sprache, zusammenfallen, die zentrale Erkenntnis der Mauthnerschen Skepsis, ist von ungeheurer, von umwälzender Tragweite, sie revolutioniert die Philosophie, die für uns ja nichts anderes mehr als Erkenntniskritik ist. Durch sie wird mit einem Male der verhängnisvollen Unklarheit ein Ende gemacht, die in „der“ Sprache nur das „Kleid“, das mehr oder minder kostbare, besser oder schlechter sitzende Kleid eines übermenschlichen, übersprachlichen, absoluten Denkens sah. Dieses vergottete Denken mochte dann durch sein irdisches, materielles Kleid oder Werkzeug, die Sprache, wohl irgendwie behindert sein, von Haus aus war es berufen und befähigt zur Welterkenntnis. Und dieses übermenschliche Denken war auch überall wesentlich dasselbe, mochte es seine Weltgedanken in noch so verschiedenen, der Lautgestalt und dem Bau nach noch so weit auseinanderliegenden Sprachen ausdrücken. Es gab über den Einzelsprachen so etwas wie eine Uebersprache, eine philosophische Grammatik.

Diese verstiegene Vorstellung nun, die an so zahllosen verschlungenen Irrgängen des philosophischen Denkens, an dem Uebermut der Systeme, an dem Wahne schuld ist, als sei sie dem Menschen gegeben, mit dem löcherigen, groben Netz seiner Begriffe oder Worte die Wirklichkeit einzufangen, diese verstiegene Vorstellung zwingt uns der Zentralgedanke der Mauthnerschen Skepsis unerbittlich aufzugeben. Wir müssen hinabblicken in den Abgrund, ob wir wollen oder nicht. Der eiserne Griff eines Gewaltigen zwingt uns. Wir müssen einsehen, dass unser gepriesenes Denken, unsere vergottete Vernunft unentrinnbar an das Wort gekettet ist, an die Sprache, dieses unbewusst gewordene, planlose Erzeugnis der gemeinen Not. Die Menschen mussten, wenn sie leben und sich erhalten wollten, sich in der unendlichen, unübersehbaren, verwirrenden Mannigfaltigkeit der wirklichen Dinge einigermassen zurechtfinden. Deshalb erfanden sie sich die ordnende, Klassen, Arten, Gattungen schaffende Sprache. Sie bemerkten ungefähre Aehnlichkeiten zwischen den Dingen und banden sie an Wortzeichen. In dem chaotisch durcheinanderflimmernden Wirrwarr der Erinnerungsbilder und Assoziationen waren diese Wortzeichen Knoten, Stationen, Ruhepunkte. Aber sie können ihrer ganzen Entstehungsweise nach eben nur Erinnerungshilfen, niemals Erkenntniswerkzeuge sein. Sie fassen nur armselige, willkürlich herausgehobene Bruchstücke der unübersehbaren Wirklichkeit. Nach subjektiven Interessen herausgehobene Bruchstücke. Die Worte geben niemals klare, festumgrenzte Anschauung, sondern nur schwebende, unbestimmte, verschwimmende Erinnerung an zahllose Sinneseindrücke. Sie haben niemals feste Konturen. Das macht sie zwar zu wundervollen Werkzeugen der Dichtung, der Wortkunst, da sie zum Ausdruck schwebender Stimmungen und dunkler Gefühle ih-

rem ganzen Wesen nach wie geschaffen sind, das macht sie aber zu unbrauchbaren Werkzeugen der Erkenntnis, weil sie das Wirkliche ewig nur umkreisen, ohne es fassen zu können: der natürliche Begriff wird niemals zum logischen Idealbegriff.

Wäre es uns möglich, mit den Worten der Sprache einen natürlichen Weltkatalog zu schaffen, ein Fächerwerk, in das die Wirklichkeit hineinpasst, dann hätten wir auch eine Welterklärung. Denn um die natürliche Zusammengehörigkeit der Dinge zu finden, müssten wir in ihr Wesen eindringen, was uns ewig versagt bleibt. Der Weltkatalog, den die Sprache schaffen kann, bleibt ewig ein vorläufiger, der durch jede neue Beobachtung wieder umgestossen wird. Wir sind geneigt, die Einteilung des Wirklichen in leblose und lebendige Wesen, in Mineral-, Pflanzen- und Tierreich für natürliche, im Wesen der Dinge begründete Einteilungen zu halten und kommen dann in arge Verlegenheit, wenn sich Uebergangsformen zeigen, die wir weder da noch dort unterbringen können. Wenn der Kristall vorübergehend lebendig wird, wenn Wesen entdeckt werden, die weder Pflanzen noch Tiere zu sein scheinen. Der Begriff der Ordnung ist eben ein eminent menschlicher Begriff, von dem wir gar nicht wissen können, ob ihm etwas und was ihm in der Natur entsprechen mag. Ich lasse über diese erkenntniskritisch grundlegende Frage Mauthner selbst reden:

„Die wichtigste Frage der Erkenntnistheorie, immer die gleiche, erhält nun die Form: Gibt es in der Natur die Ordnung, den o r d o, den eine instinktive Neigung des Verstandes in die Natur hineindisponiert, hineinverlegt?

An der Existenz einer Ordnung in der verbalen Welt ist nicht zu zweifeln. Wir können gar nicht anders als ordnend erkennen, wenn wir überhaupt erkennen wollen.

Und es trifft sich gut für diese Betrachtungsweise, dass der Zweck, den wir (Kr. d. Spr. III S. 59) als die Ursache der ältesten Verbalbildung begriffen haben, dem Ordnungsbegriffe ganz besonders zugrunde liegt; die Sprache hat die Wirklichkeitswelt geordnet oder klassifiziert, um von den Dingen sprechen zu können; wir haben gelernt, dass sogar die Möglichkeit der Wahrnehmung von Tönen, Farben, Wärmegraden usw. darauf beruht, dass der menschliche Organismus und vorher der tierische, die Weltvibrationen durch die spezifischen Sinnesenergien zweckvoll ordnen lernte; die natürliche Ordnung der Dinge, vornehmlich der Organismen, mit der die künstliche Ordnung so gern zusammenfallen möchte, ist ohne ein teleologisches Ordnungsprinzip nicht zu fassen, so energisch auch der Darwinismus die Teleologie zu bekämpfen sucht. Ein tieferes Eindringen in den alten Zweckbegriff allein könnte die verbale Welt aufklären und ohne Rückschritt über den Darwinismus hinausgelangen.

Dass es in der adjektivischen Welt, in unsern unmittelbaren Wahrnehmungen, keine Ordnung gebe, das wird jedermann zugeben; was die Sprache in adjektivischer Form unter einem o r d e n t l i c h e n Essen, Menschen, Professor usf. versteht, das hat nur noch entfernten, sehr metaphorischen Zusammenhang mit der geistigen Tätigkeit des Ordnens.

Aber in der substantivischen Welt, in der Welt der Metaphysik oder Mystik, da wollen auch denkende Menschen den Ordnungsbegriff nicht preisgeben. Es gibt ja eine Ordnung der Dinge in Raum und Zeit, nach welcher Ordnung ein Ding nicht anders (zur selben Zeit) und nicht anderswo (im Raum) sein kann, als es ist. Die denkenden Menschen wollen nicht zugeben, dass das System von Sätzen (in der logischen Deduktion) und das System

von Begriffen (in der naturwissenschaftlichen Klassifikation) nur zweckmässig sei, heuristisch zweckmässig meinetwegen, dass aber beim Entstehen der Dinge weder irgendeine Ordnung noch irgendein System mitgewirkt haben könne: weil nur der Zweck ordnet, der Menschenzweck, Zweck aber der Natur fremd ist, welche nur Ursachen kennt, d. h. nicht kennt, aber — die Sprache versagt — durch Wirkungen ahnen lässt. Neuerdings hat Stumpf es glänzend dargelegt: Gesetze allein können in der Natur nichts hervorbringen. Und ich möchte hinzufügen, wir wissen wenig selbst von Physik, wenn wir nicht auch die sogenannten Konstanten kennen, die wir erst nachträglich ordnen, die selbst extra ordinem sind.

Ich habe schon einmal (‚Spinoza' S. 48) auf die bewundernswerten Worte hingewiesen, mit denen Spinoza die Begriffspaare gut und schlecht, warm und kalt, schön und hässlich, Ordnung und Unordnung für menschliche Begriffsbildungen erklärt. ‚Nachdem die Menschen sich eingeredet hatten, die Welt und der Weltlauf sei ihretwegen da, mussten sie an jedem Dinge dasjenige für das Wichtigste und Wertvollste halten, was ihnen am nützlichsten oder angenehmsten war.' Das Fragen nach Zweckursachen müsse schliesslich immer zurückflüchten zu einem Willen Gottes, diesem Asyl der Unwissenheit. Damit hat Spinoza meines Erachtens den Ordnungsbegriff für immer aus der Erfahrungs-Welt hinausgeworfen, in die substantivische Welt hinein; die reale und die substantivische Welt sind nämlich Gegensätze, was man sich merken sollte." (W. II, 220 ff.)

Die Worte sind nur Erinnerungshilfen, und deshalb kann es niemals einen Erkenntnisfortschritt in Worten geben. Wenn wir reden, wenn wir Worte gebrauchen, so drehen wir uns ewig tautologisch im Kreise. Sagen im-

mer nur, was wir schon wissen, was uns entweder von den Vorfahren überliefert worden ist, oder was wir selbst beobachtet haben, niemals aber gelangen wir mit Worten zu neuen Erkenntnissen. Sie geben immer nur her, was in sie hineingesteckt worden ist, sie sind nur für den verständlich, der die Sachen, die sie bezeichnen, schon kennt. Es gibt eigentlich nur Nominaldefinitionen, nur Worterklärungen. Keine Realdefinitionen oder Sacherklärungen. Man müsste denn die neuen Beobachtungen so heissen, die alten Worten einen veränderten, bereicherten Inhalt geben. Wer etwas neu erkennen, Fortschritte in der Erkenntnis der Wirklichkeit machen will, der muss sich in die sprachlose Anschauung der vorsprachlichen Einzeldinge versenken. Sprachlos geht ihm das Neue auf.

Die Worte sind Erinnerungszeichen, aber sie erinnern jeden einzelnen an andere Sinneseindrücke, so dass es schon aus diesem Grunde eine wirkliche Verständigung zwischen den Menschen nicht geben kann. Ja für den einzelnen selber wird der Inhalt der Begriffe oder Worte fliessend und wandelbar, insofern er die Eindrücke, an die sie erinnern, zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, seine Aufmerksamkeit bald auf dieses, bald auf jenes Merkmal lenkt.

Beschäftigen wir uns nun noch etwas näher mit der Frage nach dem Ursprung der Sprache, so wird sich uns in ebenso überraschender wie überzeugender Weise der Grund enthüllen, warum menschliches Sprechen oder Denken der Wirklichkeit ewig fern bleiben muss. Die Frage nach dem Ursprung der Sprache zerfällt in zwei Unterfragen, die nach dem Werden der heutigen Lautgestalt und die nach dem Werden des heutigen Bedeutungsgehalts der Sprache. Die erste Frage muss als völlig unlösbar gelten, hier dringt kein Lichtschein in die dichten

Nebel der Urzeit, nicht einmal eine echte Hypothese lässt sich aufstellen. Die drei neueren Theorien, die sich an der Lösung des Sphinxrätsels versucht haben und denen man die recht bezeichnenden Spitznamen Klingklang-, Aha- und Wauwautheorie gegeben hat, hat Mauthner mit Recht beiseitegeschoben. Von der ersten, völlig absurden gar nicht zu reden, so lässt die zweite die Sprachlaute aus den sogenannten Interjektionen entstehen, die doch grösstenteils schon der heutigen, artikulierten Sprache angehören, während die dritte Schallnachahmungen, Onomatopöien an den Anfang setzen will, die, wie Mauthner unwiderleglich gezeigt hat, immer schon konventionell, Uebertragungen der Naturgeräusche oder Tierstimmen in artikulierte menschliche Sprachlaute sind. Aber auch seine eigene interessante Vermutung, dass die ersten Sprachlaute aus den Reflexlauten des Staunens, des Schmerzes und der Freude hervorgegangen seien, will Mauthner durchaus nicht als eine ernstgemeinte Hypothese angesehen wissen. Die Beobachtung der Kindersprache zeigt uns, dass die ersten Sprachlaute Zufallslaute waren und der ganze Lautwandel ist, wie alles Werden, zufällig. Zufällig also auch der Bedeutungswandel. Aber hier lässt sich wenigstens eine brauchbare Hypothese aufstellen, wenn wir aufmerksam zusehen, wie heute die Worte ihrem Gehalt nach wachsen, um sich greifen und verblassen, vergehen. Ein Blick in irgendein beliebiges Wörterbuch zeigt uns, wie zahlreiche Worte von einer anschaulichen oder konkreten Grundbedeutung aus zu sogenannten übertragenen oder metaphorischen Bedeutungen gelangen bis in die h ö c h s t e Abstraktion hinein. Dieser Vorgang lässt sich im Leben aller Sprachen verfolgen, von den ältesten Zeiten, aus denen wir noch Zeugnisse haben, bis zur jüngsten Gegenwart. Immer wieder wandelt sich

die Bedeutung der Worte durch übertragenen oder bildlichen Gebrauch. Was nun noch heute so allgemein stattfindet, das können wir getrost auch für die unbekannte Urzeit voraussetzen. Auch in der Urzeit werden die Worte durch Uebertragung oder Metapher ihre Bedeutung erweitert haben. Zu einer gesicherten Urbedeutung freilich können wir bei keinem einzigen Wort mehr vordringen. Aber das allgemeine Schema des Bedeutungswandels besitzen wir in der Metapher.

„Was ist es, was das Wachstum der Sprache ausmacht? Was ist die geistige Nahrung der Sprache?

Wenn ich ganz genau unterscheide zwischen dem sprunghaften Wachstum unserer Wirklichkeitskenntnisse (welche Sachbeobachtungen sind und immer der Sprache, ihrem Wort, vorangehen) und dem organischen Wachstum der Sprache selbst, das heisst, dem der Naturgesetze, der Begriffe, der Schlüsse, kurz des menschlichen Geschwätzes, dann komme ich zu der Wahrnehmung, dass die Sprache seit Menschengedenken (und Menschengedenken ist wieder nur Sprache) allein gewachsen ist und noch heute wächst durch Uebertragen (μεταφέρειν) eines fertigen Wortes auf einen unfertigen Eindruck, durch Vergleichung also, durch diesen ewigen Akt des à-peu-près, durch dieses ewige Umschreiben und Bildlichreden, das die künstlerische Kraft und die logische Schwäche der Sprache ausmacht. Die zwei oder die hundert „Bedeutungen" eines Wortes oder Begriffes sind ebenso viele Metaphern oder Bilder, und da wir heute durchaus von keinem Worte eine Urbedeutung kennen, da die Etymologie unendliche Jahre hinter unserer Kenntnis von ihr zurückliegt, so hat kein Wort jemals andere als metaphorische Bedeutungen.

Wir sind an diesen Gebrauch so gewöhnt, dass wir es nicht einmal als einen Mangel empfinden, wenn wir

sogar die allerdringendsten Begriffe, solche, die auch Tiere haben dürften, mit widerstreitenden Worten aus fast entgegengesetzten Sphären bildlich benennen. Wenn wir in einer fremden Sprache nur ein seltenes Wort umschreiben müssen, schämen wir uns und empfinden das als Unvermögen. Wir empfinden es aber nicht als Metapher, wir sind ganz unverschämt, wenn wir die Zeit mit räumlichen Ausdrücken (lang, kurz), wenn wir die Tonhöhe mit Raum- oder Farbenbegriffen (tief, hell), umschreiben; dies ist noch in unseren gealterten Sprachen nachweisbar.

Unsere Sprache wächst durch Metaphern. Und zwar kann man sagen, dass jede Metapher zuerst bewusst gebraucht wird und in den Organismus der Sprache, als Zuwachs, erst dann eingetreten ist, wenn man sie nicht mehr als Metapher fühlt.

So wäre es also eine blosse Annahme, dass die Metapher, die das Wachstum der Sprache ausmacht, auch ihren Ursprung veranlasst hat. Dabei kann ich mir aber für jetzt noch nichts denken. Es klingt nach etwas, ist aber noch Geschwätz. Der Satz, dass die Metapher die Sprache geschaffen habe, wird aber denkbar, fassbar, ja aufklärend, wenn ich nun wiederhole, dass die Metapher auch zwischen Raum-, Zeit- und Schallbegriffen vermittelt.

Wer im fremden Lande, dessen Sprache er nicht kennt, ‚gross' sagen will, wird die Arme weit öffnen; das ist eine ganz natürliche Geste. (Es ist natürlich, dass das Tier sie nicht hat.) Wer dort ‚klein' sagen will, wird die Handflächen nahe zusammenlegen. Wie nun, wenn auch der ganze Stimmapparat sich gern an der Gestikulation beteiligte? Wie, wenn Stimmritze und Mund sich eng zusammenschlösse, also ‚i' sagte, um einen kleinen Raum nachzuahmen, Stimmritze und Mund sich

öffnete, ‚o‘ machte, um grossen Raum nachzuahmen? Wie, wenn das bereits eine Metapher wäre? Wenn dann der Laut vom Raum auf die Zeit, auf Farben usw. übertragen würde?“ (Kr. d. Spr. II[1], 467 f.; II[2], 451 f.)

Eine dichterische Tätigkeit war es, die die Worte nicht nur weiter wachsen, sondern auch entstehen liess. Diejenige Tätigkeit, die alles Vorstellungsleben überhaupt beherrscht, die Vergleichung. Nähere und entferntere Aehnlichkeiten wurden gesehen, die ähnlichen Dinge verglichen, d. h. eigentlich gleichgesetzt. Unzählige Gleichnisse, poetische Bilder wurden von den Menschen der Urzeit geschaffen. Und ihre Kühnheit müsste uns, soweit wir die Spuren noch in der heutigen Sprache fühlen, in Erstaunen setzen, wenn uns nicht das Bildliche in den gewöhnlichsten Ausdrücken aus dem Bewusstsein geschwunden wäre. Ohne Bedenken übertragen wir räumliche Ausdrücke auf die Zeit (lang und kurz), Bezeichnungen für Farben auf Töne (hell und dunkel), auch räumliche Bezeichnungen auf Töne (hoch und tief). Das Gefühl für die halsbrecherische Verwegenheit solcher Metaphern ist uns durch die Gewohnheit völlig verloren gegangen. Denn so ist der Verlauf: Das poetische Gleichnis, das ursprünglich mit dem vollen Bewusstsein seiner Bildlichkeit gebraucht wird, setzt sich in der Sprache fest, verliert den bewusst bildlichen Charakter, verblasst zum gewöhnlichen Wort der Alltagssprache. Hier ein überzeugendes Beispiel für die Wesensgleichheit der bewussten Metapher des Dichters und der unbewussten Metapher der Gemeinsprache:

„Bei Homer heisst es vom Geschoss einmal, es fliege dahin, ein andermal, es verlange in den Haufen hinein zu fliegen. Uebersetzen wir das in die Sprache der Gegenwart. Die Kugel fliegt, die Kugel wünscht in den Feind hinein zu schmettern. Das erste ist Sprache, das zweite

ist ein dichterisches Bild. Die Bewegung der Kugel können wir sprachlich gar nicht anders ausdrücken als durch fliegen. Sagt aber jemand von der Kanonenkugel, dass sie blutdürstig sei, so belebt, so personifiziert er sie. War das aber mit dem Worte fliegen ursprünglich anders? Als der Pfeil erfunden worden war und (wohlgemerkt) dem Vogel nachgemacht worden war, indem man ihm Federn wie einem steuernden Schwanz einfügte, da war es ein dichterisches Wort, die Bewegung mit dem Fluge des Vogels zu vergleichen. Vorher war die Waffe des Menschen wohl ein Stein gewesen. Ich zweifle, ob man vor der Erfindung des Pfeils den geworfenen Stein mit dem Fluge des Vogels verglich. Der Stein war wohl noch reines Objekt; er wurde geworfen. Der Pfeil jedoch forderte zur Vergleichung mit dem Vogel heraus. Er wurde nicht mehr geworfen, er flog, er wurde zum beseelten Subjekt. Dann entschwand bei dieser Anwendung des Wortes fliegen das Bewusstsein, dass man an Flügel oder Federn gedacht habe. Was sich schnell durch die Luft bewegte, das flog, bis auch der Stein durch die Luft ‚flog'." (Kr. d. Spr. II[1], 477; II[2], 461.)

Alle Worte ohne Ausnahme, nicht etwa bloss die Abstrakta, sondern auch die anschaulichsten Dingworte müssen wir uns so entstanden denken.

„Verfolgen wir einmal den ersten den besten Begriff zurück, um das Metaphorische in ihm bis in die vorsprachliche Zeit zu begreifen. Wenn wir sagen ‚ein Blatt vor den Mund nehmen', so ist die Metapher (für ungenau oder höflich sprechen) zwar nicht ganz klar, aber doch für unser Sprachgefühl bewusst; nennen wir (wahrscheinlich in Uebersetzung des lateinischen folium) dünne, flache Gegenstände, z. B. das entsprechende Stück eines Papierbogens Blatt, das doch ursprünglich nur Baumblatt war, sprechen wir von Schulterblatt, nennt Luther noch

einen Türflügel Blatt, so ist die Metapher für das Sprachgefühl nicht mehr vorhanden, für den forschenden Blick aber auf der Stelle zu erkennen. Bis dahin geleitet uns die Sprachgeschichte mit Sicherheit. Die unsichere Sprachgeschichte, welche Etymologie heisst, geht von der Vorstellung aus, dass das Wort Blatt entweder etwas Blühendes oder vielleicht ursprünglich eine bestimmte Pflanzenform, den Strohhalm, Grashalm bedeutet habe. Wie dem auch sei, wir können recht gut annehmen, dass ‚Blatt' oder das entsprechende Wort ursprünglich den grünen Teil einer bestimmten Pflanze bedeutet habe, und dass die wer weiss wie langsame Beobachtung, es seien ähnliche Teile an vielen Pflanzen vorhanden, zu der metaphorischen Vorstellung führte: das ist auch so was. Hätte z. B. das entsprechende Wort zu irgendeiner Zeit den Grashalm bedeutet, so wäre es doch auch in unserem Sinne die reinste Metapher gewesen, von den Grashalmen der Rose, von den Grashalmen eines Baumes zu sprechen." (Kr. d. Spr. II[1], 481; II[2], 465.)

Hinter jede sogenannte Grundbedeutung, auf die wir ein heutiges Wort noch zurückverfolgen können, müssen wir ein weiteres Bild uns denken usf. bis zurück in die nebelferne Urzeit. Es kann ja auch gar nicht anders sein, da die Worte der Sprache ja sämtlich an Sinneseindrücke erinnern, von Sinneseindrücken ausgegangen sind. In gewissem Umfang fällt die Metapher geradezu mit dem seelischen Grundvorgang der Assoziation zusammen.

„Sehen wir aber ein, dass Sprache, Gedankenassoziation und Gedächtnis nur verschiedene perspektivische Bilder desselben Vorgangs sind, und erweitern wir dadurch noch ein wenig den Begriff der Metapher, so sehen wir auf einmal auch die ersten Worte der Menschheit notwendig metaphorisch aus einem sprachlosen Zustande werden.

Wir erblicken auf einmal die Rhetorik, welche die ungeheuere Wirrnis der verschiedenen Metaphern unter geordnete Klassen bringen wollte, auf demselben Irrwege wie die Psychologie, welche die unendliche Vielheit der möglichen Assoziationen unter einige wenige Assoziationsgesetze einordnen wollte. Je nachdem wir den Standpunkt wechseln, erscheint uns nun entweder die Metapher als eine Unterart der Assoziation oder die Assoziation als eine Unterart der Metapher, also im Grunde Assoziation und Metapher als Begriffe, die man unter Umständen miteinander vertauschen kann. Beide Tätigkeiten knüpfen sich leicht und gern an den Gebrauch der Worte. Eine Erinnerung ruft durch sogenannte Assoziation die andere hervor, und die Hauptmasse dieser Hervorrufungen wird, wie man weiss, durch Aehnlichkeiten der Erinnerungen ausgelöst. Wir können uns aber das Hervorrufen einer Erinnerung durch eine ihr ähnliche Erinnerung kaum anders vorstellen, als dass es während des kurzen Verlaufes dieses Aktes einen noch kürzeren Zeitmoment gibt, in welchem die zweite Erinnerung deshalb ins Blickfeld tritt, weil sie mit der ersten für vollkommen ähnlich, für gleich gehalten wird. Erst einen Augenblick später kann sich die Aufmerksamkeit der zweiten Erinnerung zuwenden, die grössere Aufmerksamkeit beachtet die Unterschiede und kommt so erst zu der Qualifikation einer bloss teilweisen Gleichheit, also einer Aehnlichkeit. Dies mag aber doch wohl derselbe Vorgang sein wie die Entstehung der Metapher, wenn wir dabei nicht an ihren konventionellen Gebrauch durch gebildete Dichter denken, welche den Quintilian studiert haben, sondern an die tausendfältigen Metaphern, welche unbewusst auf dem Wege des Bedeutungswandels die Sprache bereichern. Das bloss ähnliche Bild würde sich dem Bewusstsein gar nicht auf-

drängen, wenn die Aehnlichkeit nicht im ersten Augenblicke überschätzt würde.

Wir haben aber bei der Untersuchung der Gedankenassoziation sogar gesehen, dass der einfachste und konkreteste Begriff durch Gedankenassoziation entsteht, dass z. B., wenn das Wort Apfel zunächst die farbige Gestalt (bereits Assoziation zweier und mehrerer Empfindungen) einer bestimmten Frucht ins Gedächtnis ruft, sich die Erinnerungen an einen bestimmten Geschmack, Geruch, an eine Konsistenz usw. assoziieren. Hat nun aus irgendwelchen Gründen der Sprachgeschichte, die sich fast immer im Nebel der Zeit verlieren, das Wort zunächst an die sichtbare Erscheinung des Dings erinnert, und bezeichnet man trotzdem damit alle andern Eigenschaften, so tut man ja doch wieder nichts anderes, als dass man metaphorisch pars pro toto setzt, das heisst eine der beliebtesten Formen der Metapher anwendet.“ (Kr. d. Spr. II[1], 545; II[2], 529.)

Dieser Einblick in die Entstehung der Sprache lässt uns nun ohne weiteres begreifen, warum wir uns mit ihr der Wirklichkeit niemals auf Greifweite nähern können. Denn sie gibt uns ja nie die Dinge selbst, sondern immer nur Bilder, Bilder von Bildern von Bildern. Denn das metaphorische Wachstum der Sprache geht ja ins Ungemessene, und niemals werden wir ergründen, welchem Urgleichnis irgendein Wort seine Entstehung verdankt, und wie es während ungezählter Jahrtausende durch zufällige Assoziationen seinen Sinn gewandelt hat, wie es die farbensatte, sinnliche Urbedeutung verlor, bis zur Vorstellungslosigkeit, ja bis zur blossen Formsilbe oder Partikel verblasste und in manchen Fällen durch neue Assoziationen zu neuem, kräftigem Leben gelangte.

„Wir müssen jetzt gesenkten Hauptes uns selber zu-

gestehen, dass unser sogenanntes Denken oder Sprechen nichts weiter ist als das Heranschiessen oder Kristallisieren neuer Assoziationen oder Metaphern an die ererbten Assoziationszentren unserer Sprache, dass die Art dieses Heranschiessens oder Kristallisierens, abgesehen von der Sprache selbst, von dem Zufall unserer individuellen Erfahrungen abhängt, dass aber der sogenannte objektive Geist der Sprache, die einem Volksstamm gemeinsame Assoziationskraft der einzelnen Worte, entstanden ist durch den Zufall der Sprachgeschichte und weiter zurück durch die Daten unserer Zufallssinne, dass dieser vermeintliche Zufall für einen aussermenschlichen Standpunkt doch wieder Notwendigkeit war, und dass wir nur denken können, was unsere Zufallssprache will. Dass wir nicht handeln können, wie wir wollen, ist von der neuern Ethik ausgemacht worden. Aber nicht einmal denken können wir, wie wir wollen. Wir können nur denken, was die Sprache uns gestattet, was die Sprache und ihr individueller Gebrauch uns denken lässt. Wir können nur denken, was wir gewollt h a b e n und was unsere Vorfahren gewollt h a b e n. Einstiges Wollen hat einstiges Interesse erzeugt und so die Sprache. Und selbst unser phantastisches Wollen einer Zukunft ist nur einstiges Interesse, ist nur Erinnerung dessen, was wir gewollt haben, und was unsere Vorfahren gewollt haben.“ (Kr. d. Spr. II^1, 548; II^2, 532.)

So viel aber wissen wir: Kein Wort der Sprache gewährt wirkliche Anschauung, alle geben sie nur Bilder, Bilder in unabsehbarer, unergründbarer Vermittlung. Und wenn diese Vermittlung bis zu den höchsten Abstraktionen geführt hat, dann glauben wir plötzlich Zauberworte zu besitzen, die uns den Zugang zur Wirklichkeit erschliessen, die uns Erkenntnis gewähren, Worte wie

Substanz, Gott, Kraft, Ursache oder gar Zweck, Energie, Entwicklung.

Jetzt sind wir so weit, dass wir die abgründige Tiefe und furchtbare Tragweite des Goetheschen Wortes ermessen können: „Der Mensch weiss niemals, wie anthropomorphisch er ist." Indem wir die Welt versprachlichen, verbildlichen und vermenschlichen wir sie. Die Personifikation ist zwar nicht die einzige Form der metaphorischen Umbildung der Wirklichkeit, wie sie in der Sprache vorliegt, aber sicher eine der wichtigsten. Nicht bloss die uralten religiösen Phantasien der Völker, ihre Götter und Göttinnen, Nymphen und Faune sind Mythologie, auch unsere ganze hochgepriesene Wissenschaft und Welterkenntnis in Menschenworten ist im tiefsten Grunde Mythologie.

II.

SPRACHE UND WIRKLICHKEIT

Eine doppelte Wirklichkeit glauben wir zu kennen, eine innere und eine äussere, die Seelen und die Körper, Natur und Geist. Bei genauerem Hinsehen muss uns klar werden, dass wir von den Dingen der Aussenwelt eigentlich nur ihre unseren Sinnen zugänglichen Eigenschaften kennen, was wir sehen, hören, riechen, schmecken und tasten. Nur Sinneseindrücke, unmittelbar gegenwärtige und erinnerte, gibt es für uns. Wir wissen von einem Apfel, der vor uns auf dem Tische liegt, nichts, als dass er rund und rot ist, süss oder sauer schmeckt, so oder so duftet, und dass er mehr oder weniger schwer unsere Hand drückt, wenn wir ihn halten. Wenn wir nun diese Gruppe von Sinneseindrücken, die uns in der seelischen Wirklichkeit allein gegeben ist, mit einem zusammenfassenden Wort bezeichnen, wenn wir „Apfel" sagen und in dem Apfel einen Körper, ein Ding, eine Substanz sehen, so sind wir schon von der Wirklichkeit abgewichen, so stehen wir schon mitten in der Mythologie. Die Sprache, unsere Sprache, hat uns gezwungen, den Eigenschaften eine Unterlage (Subjekt, Substanz) zu geben, einen Träger. Zu der allein wirklichen adjektivischen Welt eine unwirkliche substantivische Welt zu gesellen. Der alte Nominalismus, der der ausgehenden Scholastik, erkannte, dass die Gattungsbegriffe unwirklich seien. Das Individuum galt ihr als real. Die

Sprachkritik geht weiter, ihr gilt auch das Individuum, das greifbare Einzelding als unwirklich. Weil unser vom Interesse gelenktes Gedächtnis, um im Wirrwarr der Eindrücke nicht unterzugehen, Gruppen gleichzeitiger oder ähnlicher Eindrücke mit Worten zusammenfasst, glauben wir Dinge, Einzeldinge, Individuen zu erkennen. Der Begriff der Individualität, der Einheit ist ein menschlicher Begriff, ist sprachlich. Sein Urbild die vorausgesetzte Einheit unseres Bewusstseins, das menschliche Ichgefühl. Weil unser Gedächtnis Eindruck an Eindruck, Erinnerung an Erinnerung reiht und es uns so ermöglicht, die Reihe zu überblicken, halten wir uns für ein Individuum, für ein Ich, das von allem Nicht-Ich streng geschieden sei. Nach dem Bilde des menschlichen Ichs sind alle anderen Individuen oder Dinge geschaffen.

Und weiter: die Dinge da draussen wirken auf uns, sie bewirken unsere Eindrücke, sie sind nicht bloss Sachen, sondern auch Ur-Sachen. Und hier stossen wir auf das zweite, grosse Mythologem der Sprache. Wir erfahren, erleben fortwährend Veränderungen, die in der Zeit aufeinander folgen. Weiter nichts. Unser Denken aber oder unsere Sprache zwingt uns nicht nur, die Veränderungen an Dinge zu heften, die sich verändern, an ein Bleibendes, Unveränderliches, das ja die Veränderung erst erkennbar macht, sondern es zwingt uns auch, die aufeinanderfolgenden Veränderungen in Zusammenhang zu bringen, den Anfangszustand Ursache, den Endzustand Wirkung zu nennen und uns vorzustellen, dass die Ursache die Wirkung irgendwie erzeugt oder hervorbringt. Wie, das wissen wir freilich nicht. Und auch hier wieder gestalten wir die Aussenwelt nach dem Bilde des eigenen Seelenlebens, wir vermenschlichen sie. Wir handeln, wir wirken auf die Aussenwelt ein, wir bearbeiten sie, gestalten sie um nach unseren Zwecken. Das Be-

gleitgefühl unseres Handelns nennen wir unseren Willen. Eine Art von Willen schreiben wir dann unbewusst auch den Dingen zu, sofern sie Ursachen sind, sofern sie etwas bewirken. Dieser seelische Vorgang spiegelt sich im Tätigkeitswort, im V e r b u m. Wenn wir handeln, etwa eine Grube graben, so sind wirklich nur die minimalen Bewegungen unseres Körpers, unserer Muskeln, aber das Einheitsbedürfnis der Sprache fasst diese Handlungsdifferentiale unter dem Gesichtspunkt des Zweckes, dem sie dienen, zu einem Tätigkeitsbegriff zusammen, zu dem Verbum „graben". Nach Analogie der Verba für menschliche Handlungen werden dann diejenigen gebildet, die Naturvorgänge und selbst Zustände bezeichnen. So schleicht sich der Zweckbegriff, der von der menschlichen Absicht herstammt, in die Natur ein. Der Kausalität haftet, und nicht nur auf dem Gebiet des organischen Geschehens, von Haus aus etwas Teleologisches an. Wie denn Mauthner darauf aufmerksam gemacht hat, dass der Begriff der Richtung, der gerichteten Kraft als der Oberbegriff angesehen werden könnte, der Ursache und Zweck, Kausalität und Teleologie verbindet. So entsteht eine zweite unwirkliche Welt, die v e r b a l e W e l t nach dem Urbild der menschlichen Zwecke. Diese Lehre von den drei Welten, der adjektivischen, substantivischen und verbalen Welt, ist für die sprachkritische Auffassung der Wirklichkeit von allerhöchster Bedeutung. Nur darf sie nicht in naiver Weise missverstanden werden.

„Ich fürchte, ich muss noch eine Warnung hinzufügen, damit kein wortgläubiger Leser in Versuchung geführt werde, an eine Trinität von Welten zu denken, an eine Dreiheit, die nur durch ein Wunder zu einer Einheit zurückkehren kann. Ich meine natürlich nur drei Bilder von einer und derselben Welt; ich meine nur drei Spra-

chen, in denen wir je nach der Richtung unserer Aufmerksamkeit unsere Kenntnis von einer und derselben Welt ausdrücken. Dass die Welt nur einmal da ist und nicht noch ein zweites Mal oder gar noch ein drittes Mal, das habe ich oft und energisch genug zu lehren versucht, gegenüber dem Dualismus, aber auch gegenüber einem falschen, dogmatischen Materialismus, welcher sich Monismus nennt.

Hätte der Sensualismus recht, so wäre der Welt durch eine adjektivische Sprache allein beizukommen; hätte der Idealismus recht, so besässen wir die Wahrheit, was ich recht genau zu überlegen bitte, in der substantivischen Sprache, in der mythologischen Welt des Seins; hätte die Lehre vom Flusse aller Dinge recht, die man heute Entwicklungslehre nennt, so könnten wir aus der verbalen Sprache, aus unserer verbalen Welt vielleicht zu unserer Ueberraschung lernen: wie es möglich war, dass der Zweckbegriff in eine zweckfremde Welt hineinkam, durch den Zweck nämlich, der jedem Verbum zugrunde liegt.

Die Wahrheit aber ist bei keiner dieser drei Sprachen allein: sie müssen einander ergänzen (was man so ergänzen nennt, wir kennen kein Ganzes), sie müssen einander helfen, uns ein bisschen in der einen Welt zu orientieren.

Die drei Sprachen oder die drei Welten dürfen einander aber nicht etwa so helfen wollen, dass die schwierige Frage der einen Sprache aus Verlegenheit in einer ganz andern Sprache beantwortet wird. Diese törichte Manier scheint beliebt gewesen zu sein in der Zeit, als die Griechen ihre berühmten und oft so kindischen Sophismen ausarbeiteten. Man denke z. B. an das Sophisma, das unter dem Namen Achilleus bekannt ist. Der schnellfüssige Achilleus kann den Vorsprung der Schildkröte wirklich niemals einholen, — wenn der Preisrichter

von der Zeit abstrahiert, sich an eine zeitlose Welt des Raumes hält. Nur besinnen sollen sich die Forscher jeder der drei Welten darauf, dass es jenseits des Gebietes ihrer besondern Welt stets zwei andere Welten gibt, für welche die letzten Ergebnisse der besondern und beschränkten Forschung nicht ganz richtig sind. Diese Besinnung wird immer Bescheidung lehren oder die Sehnsucht nach einem höhern Aussichtspunkte.

Und jetzt bin ich so weit, das höhere Stockwerk jeder der drei neu benannten Welten mit einem altvertrauten Namen bezeichnen zu können.

Die adjektivische Welt ist als die Welt des Sensualismus ungefähr gleich der sinnlichen Erfahrungswelt; die unmittelbare und inbrünstige Erfassung dieser sinnlichen Welt kann sich in begnadeten Naturen steigern bis zu einer Welt der Kunst.

Die substantivische Welt ist ungefähr gleich der Welt des Seins, deren Bedingung der Raum ist. Der älteste Aberglaube der Menschen und wohl auch der Tiere ist der Glaube an die Realität der Dinge im Raume; und so abergläubisch wie dieser naive Realismus, so mythologisch ist der Glaube an die Realität oder an die Wirksamkeit der abstrakten Substantive. Unser Denken in substantivischen Begriffen ist Mythologie. Aber das inbrünstige Erfassen dieser Welt des Seins kann sich in begnadeten Naturen steigern zu einer Welt der Mystik, die der Erfahrungswelt gegenüber das höhere Stockwerk ist. In welchem man nicht dauernd wohnen, in welchem man aber ruhig träumen kann.

Die verbale Welt ist ungefähr die Welt des Werdens, deren Bedingung die Zeit ist; die verbale Welt glaubt nicht an die substantivische Welt und begnügt sich nicht mit der adjektivischen Welt; sie sieht in allen Veränderungen, um die allein sie sich kümmert, nur Rela-

tionen, Relationen der sogenannten Dinge zu uns und Relationen dieser Dinge zueinander; sie erhebt sich also in der Wissenschaft (von der Erfahrung und von den Dingen), also über die adjektivische und über die substantivische Welt. Das Sein wird zum Werden. Und in begnadeten Naturen steigert sich ein inbrünstiges Wissen zu etwas, das der Kunst verwandt sein muss durch unmittelbares Erfassen der Sinnlichkeit und durch den sprachlichen Ausdruck dieses Erfassens, das der Mystik verwandt sein muss durch die Stimmung des Einswerdens mit den beiden andern Welten. Die Welt, deren Bedingung die Zeit ist, glaubt nicht mehr an das Substantiv Zeit. Das Wissen wird zu einer docta ignorantia.

Kunst, Mystik und Wissenschaft sind drei Sprachen, die einander helfen müssen.“ (W. II, 529 ff.)

So haben wir denn unter den drei Hauptkategorien der Sprache zwei als Fälscher ertappt. Gegeben ist uns nur unsere Sinnenwelt, die bunte Welt der Erscheinungen. Das Substantiv schmuggelt die Götter, die Geister, die Gespenster ein, Worte sind Götter. Das Verbum schmuggelt die Zwecke ein, die Tendenzen, die Richtungen. Und so dürfen wir uns nicht wundern, wenn sich uns jetzt die obersten Begriffe, deren die Wissenschaften bei ihrer Welterklärung nicht entraten können, als wesenlose, unfassbare Bilder, als offenbare Anthropomorphismen enthüllen werden.

Nehmen wir die alten Gegensatzpaare Stoff und Form, Stoff und Kraft oder, wie man heute zu sagen sich gewöhnt hat, Energie. Die Gemeinsprache hat diese Begriffe ganz roh und naiv gebildet. Der Stoff war das dauernde harte Etwas, woran man sich stiess, was dem Tastsinn Widerstand leistete, Form die äussere Gestalt,

die Auge und Tastsinn wahrnahmen. Die abstruse metaphysische Phantasie des Aristoteles und der Scholastiker schuf die äusseren Formen in innere um, in die formae substantiales, die den von Haus aus formlosen Stoff innerlich gestalten, jedem Ding sein „Wesen" geben sollten. Die formae substantiales haben wir zwar längst zum alten Eisen geworfen, bemühen uns aber immer noch, die Form vom Stoff zu trennen, jeden der beiden Begriffe für sich zu fassen. Wir sollten endlich die unentrinnbare Relativität dieser Begriffe einsehen. Formloser Stoff, stofflose Form sind Undinge. Was uns die einheitlichen Naturerscheinungen in Stoff und Form zu zerspalten zwingt, das ist die Sprache mit ihrem Orientierungsbedürfnis. Formen, geometrische wie organische Formen sind Einheiten, der Einheitsbegriff aber ist, wie wir wissen, sprachlich. Die Sprache kann nun einmal die Wirklichkeit nicht anders fassen als so, dass sie sie in Formen oder Einheiten oder Begriffe ordnet.

Das Wesenlose des Stoffbegriffs zeigt sich auch darin, dass er sich unter den Händen der Wissenschaft proteusartig verwandelt und in seinen zweiten Gegensatz, die Kraft oder die Energie umschlägt. Wärme, Licht und Elektrizität galten früher für Stoffe, heute gelten sie für Kräfte oder Energien, und allerneuestens scheint man die Elektrizität mit der Theorie von den elektrischen Atomen wieder verstofflichen zu wollen, während das harte Etwas, an das die tastende Hand stösst, sich in Molekulartänze aufgelöst hat. Der Stoff wird restlos zur Erscheinung von Kräften. So haltlos schwanken die Begriffe der Physik hin und her, wenn sie philosophisch werden, sich als Metaphysik, als Welterklärung geben will.

Aber auch der Kraftbegriff selbst ist in der Auflösung begriffen. Kräfte sind immer die vorausgesetzten un-

wahrnehmbaren Ursachen von Bewegungen. Erkenntnistheoretisch geschulte Physiker wissen heute, dass nur die Bewegungen wirklich sind, die Kräfte aber Gedankendinge, Personifikationen, hergenommen von der menschlichen Muskelkraft. Die naive Phantasie des Urmenschen unterschied nicht zwischen der Bewegung des geworfenen und des fallenden Steins. Auch der fallende Stein wurde geworfen, gestossen von einer Kraft, die der eigenen, beim Wurf so deutlich gefühlten Muskelkraft ähnlich war.

„Diejenigen Physiker von heute, die sich auch auf ihrem Gebiete erkenntnistheoretischen Studien nicht verschliessen, gebrauchen den Kraftbegriff nicht mehr mit gutem Gewissen. Sie wissen, dass die Kräfte nur Personifikationen sind für die immer unbekannten Ursachen, für die nach einem schlechten Menschenausdruck letzten Ursachen wahrnehmbarer Bewegungen. Wenn wir wüssten, was eine Ursache ist, so wüssten wir immer noch nicht, was eine Kraft ist. Die Einsicht in die Schwierigkeit des einst so vertrauten Kraftbegriffs ist seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts (D'Alembert) bis auf unsere Zeit immer bestimmter geworden.

Allgemein wird jetzt zugegeben, dass der Kraftbegriff seinen Ursprung genommen hat von dem Menschengefühl der eigenen Muskelkraft. Wenn ich mit einer Anstrengung, die vorher als Wille und nachher als Ermüdung oder sonstwie ins Bewusstsein fällt, einen schweren Stein nach einem Ziele werfe, so ist meine Muskelkraft ganz gewiss die Ursache der Steinbewegung. Ausser dem Willen, überhaupt zu werfen, ausser der bestimmten Absicht, das Ziel zu treffen, ausser der Feinarbeit aller Organe, die zum Zielen nötig ist (und deren wir uns selten bewusst werden), ausser der nachfolgenden Befriedigung oder Enttäuschung, Ermüdung oder gesteiger-

ten Spiellust, habe ich in meinem Bewusstsein das ganz sichere Gefühl: Meine Kraft hat den Wurf verursacht. Dieses Gefühl ist nicht zu eliminieren; nicht einmal durch die wissenschaftliche Ueberzeugung, dass keine Kraft als Rest übrig bliebe, wenn unsere Biologie erst imstande wäre, das Fortfliegen des Steins auf chemische Veränderungen in den Nerven und Muskeln als auf seine letzten Ursachen zurückzuführen.“ (W. II, 24 f.)

Wirklich sind immer nur Erscheinungen, Kräfte aber sind Götter, sind Geister, die die Erscheinungen nicht viel anders hervorbringen als der alte Donnergott den Donner. Man sagt heute Elektrizität oder Schwerkraft und fühlt die offenbare Personifikation, den Gott nicht, der in dem gelehrten Worte sich verbirgt.

Neuerdings hat man die alten, schlecht benannten Naturkräfte unter dem Oberbegriff der mechanischen Arbeit zusammengefasst, nachdem man erkannt hatte, dass sie sich ineinander verwandeln. Den neuen einheitlichen Kraftbegriff nannte man mit einem griechischen Wort Energie und glaubte sich berechtigt, ihn zum Ausgangspunkt einer neuen monistischen Welterklärung zu machen. Aus der alten Substanz wurde die Energie, die nun die Erscheinungen des unorganischen wie des organischen und geistigen Lebens einheitlich erklären sollte. Demgegenüber hat Mauthner mit glänzendem Scharfsinn gezeigt, dass auch der neue etwas geläuterte und vereinheitlichte Kraftbegriff keine Realität hat, dass er nur auf Erscheinungen bezogen werden kann, weil er identisch ist mit der Kantischen Kategorie der Kausalität, d. h. mit der Beziehung von Ursache und Wirkung. Diese Beziehung, über deren Wesen Kant nichts aussagen zu können erklärte, begreifen wir jetzt mit der energetischen Physik als die Metamorphose quantitativ vergleichbarer Kräfte. Eine Einsicht, die gewiss nicht wert-

los ist, sich aber nicht zur Grundlage eines metaphysischen Systems eignet, weil doch eine Beziehung, eine blosse Relation nicht das Ding an sich sein kann. Ich gebe hier Mauthners interessante Deutung des Energiebegriffs und seine Kritik der Energetik mit seinen eigenen Worten:

„Ich will es nur gleich sagen, dass ich den Wert des neuen Begriffs, im Gegensatze zu den Synonymen Vermögen und Kraft, in der Möglichkeit finde, Energie an Stelle der alten Kausalität zu setzen und so ein schwerfälliges Wort der Scholastik, das durch einen hundertjährigen Streit unersetzliche Verluste erlitten hat, durch einen neuen, noch bildsamen, eine Fülle naturwissenschaftlicher Tatsachen assoziierenden Begriff zu ersetzen.

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass der Gegensatz von Hume und Kant in bezug auf den Kausalitätsbegriff nicht unüberbrückbar sei. (Vgl. Art. causalitas S. 110 und Art. Bedingung S. 94.) Hume und Kant hatten beide den Ursachbegriff aus der Ontologie hinausgeschafft und in die Psychologie verwiesen; wir wenigstens dürfen das so ausdrücken. Hume hatte die Ursache eine Gewohnheit des Denkens genannt; viel schärfer, und in diesem Punkte ein Ueberwinder Humes, fasste Kant die beiden Korrelatbegriffe Ursache und Wirkung unter Kausalität zusammen, nannte sie selbst eine Kategorie des Denkens, sah in ihr eine Bedingung aller Erfahrung: die Relation zwischen Ursache und Wirkung. Dem Kantischen Kausalitätsbegriffe nun, nicht dem Ursachbegriffe allein, möchte ich den neuen Energiebegriff gleichgesetzt wissen.

Wir haben seit zwei Menschenaltern gelernt, dass sich z. B. Bewegung in Wärme, Wärme in Elektrizität verwandelt, streng gesetzmässig, wenn wir nämlich berechtigt sind, die Erhaltung der nach bestimmten Ein-

heiten gemessenen Quantitäten ein Gesetz zu nennen. Die untereinander unvergleichbaren Erscheinungen der Bewegung, der Wärme, der Elektrizität nannte man früher Ursachen oder Kräfte, ohne sich der anthropomorphischen Herkunft dieser Vorstellungen klar bewusst zu werden; Bewegung, Wärme, Elektrizität waren Kräfte, die irgend etwas anderes, Fremdes verursachen konnten, wie der Mensch durch seine Körperkraft einen Stein werfen, seinem Mitmenschen einen Schmerz zufügen kann. Innerhalb der Dynamik war es längst bekannt, dass die Kräfte erhalten bleiben und nur ihre Richtungen wechseln. Durch den Satz von der Erhaltung der Energie kam etwas ganz Neues hinzu. Man erfuhr jetzt, dass die sonst unvergleichbaren Energieformen sich ineinander verwandeln können, bei Erhaltung der gemessenen Quantitäten. Diese Verwandlung oder Metamorphose der Energieformen scheint mir nun die vorläufig letzte Fassung des Rätsels zu sein, das als Kausalität sowohl Hume als Kant beschäftigte. Hume verzweifelte daran, den Ursachbegriff im Denken überhaupt vorzufinden; Kant gab die Schwierigkeit zu, da die Vernunft auf keine Weise einsehen könne, wie die Beziehung des Daseins eines Dinges auf das Dasein von irgend etwas anderem möglich sei, was durch jenes unbedingt gesetzt werde (Proleg. § 27 S. 97); und Kant, dem sein erster Kritiker Aenesidemus-Schulze nicht mit Unrecht vorwarf, sein System könnte den Namen des Formalismus verdienen, half sich damit, dass er die Kausalität eine Form des Denkens nannte, die aller Erfahrung vorausging. Er leugnete nicht eine Beziehung zwischen Ursache und Wirkung; er nannte nur diese Beziehung eine Relation, von deren Realität wir nichts aussagen können. All das trifft auf die Verwandlungen oder Metamorphosen der Energieformen zu. Bewegung verwandelt sich in Wärme, Wärme ver-

wandelt sich in Bewegung; es hängt allein von der Anordnung des Versuchs ab, welche von den beiden Erscheinungen Ursache, und welche Wirkung heissen solle. Auch eine Kreisverwandlung lässt sich leicht konstruieren, bei der dann die Wirkung wieder zur Ursache wird. In der Natur freilich gibt es keine Kreisverwandlungen, weil die Zeit, nach welcher allein wir Ursache und Wirkung in unserer Sprache unterscheiden können, nicht umkehrbar ist, nur einmal da ist. Ursache aber und Wirkung sind Energie; und sind auch nur ein und dieselbe Energie unter verschiedenen Verkleidungen. Denn das allein kann doch der Grundgedanke der neuen Naturphilosophie sein, die als Energetik der Energie lehrt: dass es über allen Energieformen nur eine Energie gibt. Die bleibt erhalten, während die Erscheinung als Bewegung, Wärme, Elektrizität usw. wechselt. Nun ist es ganz gewiss ein ungenauer, ein bildlicher Ausdruck, wenn man sagt, Energie sei zu gleicher Zeit Ursache und Wirkung. Die Ursache verschwindet, die Wirkung erscheint. Die Höhenlage des aufgestauten Wassers verschwindet; aber jetzt dreht sich das Rad; dann verschwindet die Drehung des Rades oder der Turbine, und im metallischen Drahte zeigen sich elektrische Erscheinungen; endlich verschwindet die Elektrizität, und das Licht ist da. Die Ursache ist zugunsten der Wirkung verbraucht worden. Wenn wir trotzdem an der Formel, die Energie bleibe erhalten, keinen Anstoss nehmen, wenn wir also die Energie der Ursache und die Energie der Wirkung gleich setzen, so verstehen wir unter Energie nicht Ursache oder Wirkung, auch nicht Ursache und Wirkung, sondern die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, eben die Relation, die Kant unter Kausalität verstanden hat. Darin allein scheint mir der entschiedene Wert des Energiebegriffs zu liegen. Bis auf Hume und Kant hatte die

Scholastik nachgewirkt, die in ihrem Wortrealismus der causa fast einen dinglichen Charakter beigelegt hatte; Hume und Kant verwiesen, wie gesagt, den Begriff in die Psychologie, doch so, dass Hume ihn für einen Scheinbegriff hielt, Kant aber die Relation zwischen Ursache und Wirkung in ihrer Bedeutung für unser Denken erkannte und nur über ihr Wesen nichts auszusagen vermochte. Die neuere Physik hat nun über das Wesen dieser Relation doch etwas sehr Wichtiges ermittelt, dass es nämlich in der Metamorphose einer ihrer Quantität nach vergleichbaren Kraft bestehe, besser: in der Metamorphose von Kräften; die alten Worte für diese Kräfte (Kräfte, Vermögen, Ursachen) bezogen sich aber anthropomorphisch immer auf die der Zeit nach vorangehenden Lagen oder Veränderungen oder Bewegungen; es war also ein Bedürfnis der wissenschaftlichen Sprache, für die Umwandlung selbst, für die Metamorphose, die aus der Ursache eine Wirkung machte, einen neuen Ausdruck zu finden. Und diesem Bedürfnis entsprach recht gut das unverbrauchte Wort Energie. Es scheint mir vorzüglich der Kantischen Erkenntnistheorie zu entsprechen, wenn wir unter Energie einzig und allein die Kategorie der Kausalität verstehen, die Relation zwischen Ursache und Wirkung.“ (W. II, 273 ff.)

„Was nun die Realität des Energiebegriffes betrifft, so hat Kant (a. a. O.) zwar gegen Hume erklärt, dass er die Notwendigkeit der Kausalität durchaus nicht für blossen Schein halte, dass aber die Vernunft diese Beziehung gar nicht fassen könne, dass er also (das ist wohl der Sinn) über die Realität des Kausalbegriffes nichts aussagen könne. Wenn nun (nach Ostwald) der Energie Realität zugeschrieben werden muss, so kann Energie entweder nicht identisch sein mit dem Kantischen Kausalitätsbegriffe, mit der Relation zwischen Ursache

und Wirkung, oder Ostwald hat die letzten Fragen viel gründlicher beantwortet als Kant. Was ja möglich wäre; Wundt hat es ja seinem Mitarbeiter an der ‚Kultur der Gegenwart' (Systematische Philosophie, S. 127) schwarz auf weiss zugesichert, dass Ostwald ein Metaphysiker sei. Ostwald hat nun (a. a. O., S. 162) zugestanden, dass der Allgemeinbegriff der Energie abstrakt sei; ‚die einzelnen Energien dagegen sind durchaus real.' Er folgert das daraus, dass die verschiedenen Energien Gegenstände des Handels seien. Man kaufe Elektrizitätsenergie und verwende sie nach Bedarf zur Beleuchtung, zur Arbeit oder zur Elektrolyse. An einer Wasserkraft werde das fallende Wasser bezahlt; das verbrauchte Wasser lasse man also wertlos abfliessen. Ganz richtig. Damit scheint mir allerdings bewiesen, dass nicht das reale Wasser bezahlt werde, sondern nur die Höhenenergie des von Naturkräften emporgehobenen Wassers. Bewiesen ist, dass solche Relationen (die höhere Lage, die höhere Temperatur, die höhere Spannung) einen höheren wirtschaftlichen Wert besitzen; die Realität einer Erscheinung wird nicht dadurch bewiesen, dass es Leute gibt, die Geld für diese Erscheinung ausgeben. Es gibt Leute, die für Ablass, für Besprechung von Krankheiten, die für den Kommerzienratstitel oder für Geistererscheinungen Geld ausgeben; das wäre mir eine schöne Metaphysik, die daraus schliessen wollte, Ablass, Besprechungen, Kommerzienratstitel und Geistererscheinungen hätten Realität. „Aber die Pächter von Wasserkräften machen doch gute Geschäfte?" Jawohl; und die Leute, die sich über die Realität des Raumes den Kopf zerbrechen, machen keine guten Geschäfte.

Die gewiss unbewusste Absicht, die Ostwald zu einer solchen Logik führte, war wohl die Tendenz, seinen dominierenden Gedanken wieder einmal zum Ausgangs-

punkt eines Systems zu machen, eine neue Philosophie aufzustellen, eben die Energetik. Die letzte Gestalt des Materialismus war die mechanische Weltanschauung gewesen, die den alten Gegensatz von Geist und Körper durch die Begriffe Kraft und Stoff zu überwinden hoffte. Das war wieder ein Dualismus gewesen und hatte abgewirtschaftet. Das neue Schlagwort hiess: Monismus. Bedurfte die Energie eines Trägers, an der sie haftete, einer Substanz, so lief die neue Energetik wieder auf die Lehre von Kraft und Stoff hinaus; man besass dann nur zwei neue Worte und einige bessere Beobachtungen; war die Energie nur die Relation zwischen Ursache und Wirkung, so blieben alle Rätsel des Substanzbegriffes ungelöst weiter bestehen, und es war zu fürchten, dass die Erklärung des Geisteslebens durch Substanz und Energie ebenso scheitern würde, wie die Erklärung durch Kraft und Stoff elend gescheitert war. Der Monismus musste helfen. War die Energie nicht nur in allen ihren Formen eine Beziehung (zwischen Substanzen oder Veränderungen, wie man will), war die Energie das eigentlich Reale (Ostwald: Die Energie, S. 5), dann verlangte es die Einheit des Systems, dass man den Energiebegriff über die Physik hinaus auf die Realitäten der Biologie und der Psychologie anwandte, und die langgesuchte monistische Welterklärung war endlich fertig.“ (W. II, 276.)

„Ist meine Definition richtig, ist die Energie nur die Kausalität, wie Kant sie verstanden hat, ist die Energie nur die Relation zwischen Ursache und Wirkung, so bezieht sich der Energiebegriff nur auf Erscheinungen, ist nur eine Menschenvorstellung, sagt gar nichts aus über die wirkliche Natur. Weil wir es bei unseren Werkzeugen und Maschinen, bei unseren chemischen Fabriken und bei elektrischen Zentralen, beim Kalendermachen und bei Wetterprognosen einzig und allein mit Erscheinungen zu

4*

tun haben, darum kommen wir auf allen diesen Gebieten mit dem Energiebegriff und der Lehre von der Erhaltung der Energie recht gut aus. Nach dem Ding-an-sich der Naturerscheinungen fragen die Naturforscher und die Techniker nicht. Nur heimlich meinen sie, durch den Energiebegriff ins Innere der Natur gedrungen zu sein. Wenn wir aber diesen Begriff auf das geistige Leben anwenden, das uns unmittelbar so viel besser bekannt vorkommt als die Naturerscheinungen, so begehen wir den groben Doppelfehler, dass wir die Menschenvorstellung der Relation für eine Erklärung der wirklichen Natur halten, und dass wir darum wieder einmal das Ding-an-sich entdeckt zu haben glauben, wenn wir es eine Energieform nennen.“ (W. II, 283.)

„Ich fürchte, der Energiebegriff ist wieder nur einer jener Grenzbegriffe, zu denen die arme Menschheit gelangt ist in ihrer Sehnsucht nach einem Ruhepunkte. Es klingt so ganz verschieden: Gott und Energie. Oder: Kausalität. Worte der Sehnsucht, Schlafmittel, zu denen wir a priori gelangt sind. Die wirksam sind, die uns Ruhe schenken, weil und solange wir zu ihnen Vertrauen haben. Wir haben jedesmal zu dem letzten Worte der Sehnsucht ein so blindes Vertrauen, dass wir seinen Inhalt für apriorisch halten. Und wir wollen nicht hören, dass die Sprache bei diesem neuesten Worte der Sehnsucht ihr altes Spiel mit uns treibt.“ (W. II, 283.)

Die Erkenntnis von dem durchweg bildlichen Charakter der Sprache, von der Unmöglichkeit, mit Worten an die Wirklichkeit heranzukommen, lässt uns von vornherein erwarten, dass auch der höchste und unentbehrlichste Begriff menschlicher Weltauffassung und -erklärung einer schärferen Prüfung nicht standhalten wird, dass er anthropomorphisch, metaphorisch sein wird, wie alle anderen Erfahrungsbegriffe. Schon das Wort Ur-

Sache verrät den Zusammenhang mit dem von uns als unwirklich erkannten Substanzbegriff. Die naive Weltbetrachtung des primitiven Menschen hat sogar die Verkettung der Veränderungen, die er in der Aussenwelt wahrnahm, verdinglicht, das Ding Ursache daraus gemacht. Ein Ding bewirkte das andere. In Wirklichkeit folgt nur eine Veränderung auf die andere, und von substantivischen Trägern der Veränderungen wissen wir nichts. Die Sprache zwingt uns, sie vorauszusetzen, weil wir sonst die Vorgänge nicht unterscheiden, nicht von ihnen reden könnten.

„Der Widerspruch im Veränderungsbegriff scheint durch das Ichgefühl gelöst. Ich erlebe nur Veränderungen, aber ich bin, mein Ich ist, ist das Subjekt dieser Veränderungen, ist das Bleibende, das sich ändert. Und so mag die täuschende Vorstellung des Ich das Vorbild geworden sein, nach dem das menschliche Denken oder Sprechen die Substantive aller Sprache gebildet hat, die Subjektträger der Veränderungen, die Unwirklichkeiten, an die die Sprache die adjektivischen Wirklichkeiten hängt. Unser Denken kann an das Weltgeschehen nicht heran, weil das Weltgeschehen aus Veränderungen besteht, und die menschliche Sprache Subjekte dieser Veränderungen verlangt: Worte, Götter.“ (W. II, 519.)

„Was wir unser Leben nennen, das ist — wie gesagt — Wahrnehmung von Veränderungen. Wir wissen nichts ausser den Veränderungen, wir wissen nichts von den Subjekten oder Objekten der Veränderung. Nun muss aber auch das gesagt werden: dass unser Leben oder gar unser Denken ohne die Hypothese von Veränderungsträgern keinen Sinn hätte. Versuchen wir es, uns das Spiel der Atome in einem Körper oder das Spiel der Veränderungen im Wettlauf vorzustellen, ohne Subjekte

des Erlebens und ohne Einheiten des Geschehens, so ist dieser Versuch eine Selbsttäuschung. Wie eine Schneeflocke im Schneegestöber, ohne bewusste Ursache oder Wirkung hin und her getrieben, wäre der Mensch. Er hätte kein Weltbild, er hätte keine Welt. Er hätte auch keine Sprache für seine Welt.“ (W. II, 524.)

Der Zweck, oder allgemeiner gesprochen, die Richtung auf ein — sei es auch nur örtliches — Ziel bindet die unzähligen minimalen Wirklichkeitsvorgänge zu Einheiten zusammen, die das Zeitwort ausdrückt. Was das aber ist, was im Naturvorgang, im organischen wie im unorganischen, dem Zweck in der menschlichen Handlung entspricht, das Richtunggebende, anscheinend Teleologische, das wissen wir nicht. Wir nennen es organische Form und Naturgesetz, ohne es damit zu erklären. Wir können die Richtung des fallenden Steins ebensowenig begreifen wie die Zweckmässigkeit oder „Zielstrebigkeit“ einer Pflanzen- oder Tierform.

„Was wir allein wahrnehmen, das sind die adjektivischen Veränderungen. Das Sein, das sich ändert, die Substantive, sind und bleiben uns ewig unbekannt. Aber verändern ist ein Verbum, und wir wüssten alles, wenn wir dahinter kämen, was uns zwingt, eine Reihe von Veränderungen zu der Einheit eines Verbums zu verbinden. Die echtesten und gewiss ältesten Verben, die Verben des Handelns, werden (Kr. d. Sprache III, S. 662, ferner Art. adjektivische Welt) erst durch die Vorstellung eines menschlichen Zweckes gebildet; graben, stricken, weben, ackern usw. sind zwecksetzende Zusammenfassungen mikroskopischer Aenderungen; jeder Moment gibt im Kinematographen ein Zustandsbild, erst das Gehirn des handelnden Menschen oder des Zuschauers macht einen Vorgang daraus. Nach

diesen V e r b e n des Handelns sind die Verben gebildet, die Vorgänge in der Natur ausdrücken wie: regnen, wachsen, welken, fallen, fliessen usw. usw. Auch bei ihnen besteht der Vorgang aus unzähligen Veränderungen, von denen keine einzelne den Vorgangscharakter zeigt, die zusammen erst, durch ein einigendes Band gebunden, zu Verben werden. Was ist das, was beim Verbum des Handelns deutlich ein menschlicher Zweck ist? Was wir bei den Vorgängen der organischen Natur noch mit Zwecken vergleichen und teleologisch nennen? Und was bei den Vorgängen in der unorganischen Natur unter dem Namen G e s e t z (oder ähnlich) die gewiesene, gerichtete Form erhält, ohne die die Gesamtvorstellung eines Verbums nicht möglich ist? Wer das wüsste! Es ist aber nicht wissbar, weil Menschensprache nicht an die innere Natur herankann. Weil wir mit den Worten der Sprache an die Wirklichkeitswelt nicht heran können, am wenigsten heran können von allen drei Seiten zugleich.

Ich meine das so: die Veränderungen, die allein uns die Wirklichkeitswelt vermitteln, gehen in unsere Wahrnehmung durch das Tor der Sinne, immer an einen Ort gebunden, immer äusserlich lokalisiert wie innerlich; es sind die wahrnehmbaren Veränderungen der adjektivischen Welt, die unsere Sprache mit Adjektiven benennt: grün, hart, süss, laut usw. Wollen wir dieses Bild der Welt nacheinander verfolgen, die Veränderungen mit dem Faden der Zeit fortspinnen, so verlassen uns unsere Sinne, ihr Tor schliesst sich, und nur noch unser Gedächtnis hilft uns vor- und rückwärts, indem es die Einzelerinnerungen als Zwecke oder gar als Gesetze aneinanderreiht; das sind die unsichtbaren, aber gewollten oder gefürchteten Veränderungen der v e r b a l e n W e l t, die wir mit Verben, d. i. ganz richtig mit Zeitwörtern benennen. Wollen wir endlich die schöne Welt

des sinnlichen Scheins zugleich mit der gewollten oder gefürchteten Welt der verbalen Menschenzwecke und Naturgesetze zugleich auffassen, Raum und Zeit miteinander verweben und das Gewebe bewundern, so hilft uns die logisch erschlossene Hypothese der Dingwelt; so lassen wir Raum und Zeit sich zur Kausalität verflechten, die Dinge werden zu substantivischen Ursachen der Sinneseindrücke, werden zu Subjekten und Objekten der verbalen Vorgänge, und wir haben eine substantivische Welt, die wir mit Substantiven benennen, welche wir gröblich die Hauptworte nennen.

Eine Sprache aber mit Worten, die zugleich adjektivisch, verbal und substantivisch wären, eine Sprache, die die Welt nicht erkennend zerspaltete, haben wir nicht." (W. II, 525 f.)

Wir haben erkannt, dass auch die rein kausale Weltbetrachtung von der Teleologie nicht loskommt, weil jede Ursache oder Kraft eine gerichtete, zielstrebige Kraft ist. Zweck und Ursache hängen unterirdisch irgendwie zusammen, und auch daraus ergibt sich das Bildliche, Menschlich-Sprachliche, Mythologische im Ursachbegriff. Denn dass der Begriff des Zweckes mythologisch ist, liegt klar am Tage. Schon der Begriff der Absicht im menschlichen Handeln, der Urtyp des Zwecks, ist eine Metapher. Zweck bedeutet ursprünglich das Pflöckchen, das Zentrum in der Scheibe, das Ziel. Die Worte, für die „Zweck" eingetreten ist, bedeuteten ursprünglich nur das räumliche Ende, die Grenze. Und in der Absicht steckt das unergründliche Geheimnis, dass unsere Vorstellungen, die doch sämtlich auf Erinnerungen zurückgehen, sich also auf die Vergangenheit beziehen, zum Bilde eines zukünftigen Zieles werden können, dass das menschliche Gedächtnis die Vergangenheit, mit der es doch allein zu tun

zu haben scheint, überwinden und Zukünftiges zum Beweggrund des Handelns machen kann. Wenden wir nun aber vollends den Begriff des Zweckes auf die Natur an, betrachten wir die Lebewesen so, als ob die Natur ein menschliches Gehirn hätte und die organischen Gebilde nach bewusst vorgestellten Absichten schüfe, so ist doch der krasse Anthropomorphismus gar nicht zu verkennen. Man sucht dem wohl durch eine veränderte Namengebung zu entgehen und redet statt von Zweckmässigkeit von „Zielstrebigkeit". Womit natürlich nichts gewonnen ist. Tatsache bleibt, dass wir die organische Welt ohne Zuhilfenahme des krass mythologischen Zweckbegriffs nicht verstehen können. Schon in dem gelehrten Wort für Lebewesen, in „Organismus" steckt er. Organon heisst Werkzeug, also Mittel zum Zweck. Die Organe sind die Mittel, das Ganze, der Organismus ist der Zweck. Uebrigens verlangt, streng genommen, ja schon die Kristallbildung und selbst die Entstehung irgendeiner chemischen Verbindung aus ganz bestimmten Elementen, die einander zustreben, eine teleologische Betrachtung. Wir werden eben den Mythus nicht los, solange wir reden oder denken. Danach scheint wirklich, wie Mauthner sich ausdrückt, Zweck nur die inwendig mythologische Bezeichnung für den auswendig mythologischen Begriff Ursache zu sein.

„Die Entstehung des Begriffes Zweck wird aber deutlich, wenn wir uns darauf besinnen, dass die ganze Weltanschauung des Menschen, wie sie sich eben in ihrem einzigen Organ, der Sprache, ausdrücken kann, von jeher eine mythologische war und ist, dass alle mythologischen Begriffe der Sprache, als da sind Gottheiten, Kräfte, Handlungen, Eigenschaften und andere Abstraktionen — und die vermeintlich so konkreten Dinge der substantivischen Welt erst recht —, dass sie alle anthropomor-

phisch sein müssen, dass also der Zweckbegriff nichts anderes ist als der uns scheinbar bekannte eigene Gehirnwille, den wir in die uns unbekannte Kausalreihe der Natur an der Stelle einsetzen, wo die mechanischen und chemischen Gesetze zur Erklärung nicht mehr ausreichen, und wo die Wissenschaft der Physiologie verblüfft vor ihrem eigentlichen Gegenstande steht, dem Leben, dem Tierleben, dem Pflanzenleben, dem Organischen.

Diese Anschauung lässt uns wie unbeteiligt zusehen, wenn eine Anzahl der hier gebrauchten Worte Versteck miteinander spielen.

Wären wir uns nämlich über unsere Unwissenheit in der Physik ebenso klar wie über unsere Unwissenheit in der Biologie, so würden wir — wie man einst jeden Chemiker für einen Zauberer, für einen Bundesgenossen von Geistern hielt — in die Entstehung der Stoffe durch ihre Elemente ebenfalls einen Gehirnwillen, einen Zweckbegriff einschieben. Aus Schwefel und Quecksilber entsteht Zinnober ebenso rätselhaft (und doch viel gesetzmässiger) als ein Küchlein aus einem befruchteten Ei. Das gibt uns ein sprechendes Bild dafür, wie das Wort Zweck nur die inwendig mythologische Bezeichnung für den auswendig mythologischen Begriff Ursache ist. Da wir doch mit unserem Gehirn denken, ist es völlig gleichgültig, ob wir eine Erscheinung durch Ursache oder durch Zweck zu erklären suchen, wie es gleichgültig ist, ob wir irgendeine ältere mythologische Gestalt Apollo oder Phoibos nennen. Es sind alles Laute, die die Luft erschüttern und die Natur nicht mehr bewegen, als ein so leiser Hauch vermag." (W. II, 646)

Aber im Darwinismus haben wir doch eine natürliche, d. h. kausale Erklärung des organischen Werdens, der Begriff „Entwicklung" bedeutet doch die Ausschaltung des

Zweckbegriffs? Das gerade leugnen wir mit Mauthner. Gewiss ist die Tat Darwins die eines geistigen Riesen, gewiss verdient er, neben Spinoza und Kant viel eher genannt zu werden als Hegel, Schelling und Schopenhauer. Gewiss operieren wir fortwährend mit dem Wort, das durch ihn zum modernen Schlagwort κατ' ἐξοχήν geworden ist. Und doch müssen wir bekennen, dass sich mit der Entwicklung, wie sie Darwin und besonders seine Nachfolger begreifen, die alte Teleologie, die gerade überwunden werden sollte, durch ein Hintertürchen wieder einschleicht. Der alte Begriff der Entwicklung gab ein verständliches Bild, weil er einfach Auswicklung, Entfaltung (Explikation) bedeutete. Im Keim lag die Pflanze zusammengefaltet und brauchte darum bloss entfaltet, ausgewickelt zu werden. In Gott lag die Welt zusammengefaltet und konnte darum durch Entfaltung aus ihm hervorgehen. Die heutige Anwendung des Wortes aber hat dieses Bild verlassen. Im Keim liegt nicht mehr der fertige Organismus eingewickelt, sondern bloss der Anlage nach. Und was das schlimmste ist, die Anlage ist immer Anlage zu etwas Höherem, sie enthält einen Wertbegriff. Man spricht von niederen und höheren Organismen, von einer aufsteigenden Entwicklung, einer Höherentwicklung. Der Darwinistische Begriff der Entwicklung bedeutet Fortschritt, Zielstrebigkeit, wobei vergessen wird, dass uns ja völlig der Massstab fehlt, an dem wir messen könnten, was niedriger oder höher steht, besser oder schlechter ist, das Urtier oder der Mensch. Und auch wenn wir mit Spencer statt Entwicklung oder Evolution noch gelehrter Integration, d. h. differenzierende Vereinheitlichung sagen, kommen wir nicht weiter, denn wir wissen bereits, dass Einheit ein menschliches Bild ist.

„Das Bild von der Evolution ging nur auf das Welt-

ganze in seinem Verhältnis zu Gott. Sofort freilich, seit Giordano Bruno wenigstens, fingen die Denker an, das Bild auch auf das Einzelne anzuwenden, und so ging aus der Metapher von der Auswickelung langsam der Darwinismus hervor.

Aber es dauerte noch lange, bevor die Evolution klar und deutlich das Fortschreiten zu etwas Besserem mitbedeutete. Die Unveränderlichkeit der Arten, die alten platonischen Ideen oder die Zwecke des Aristoteles, waren dem Menschengehirn so fest eingegraben, dass selbst die Ahnung einer Verwandtschaft aller organischen Formen die Vorstellung von festen Typen nicht zerstören konnte. Noch bei Goethe, den man so gern einen Vorläufer Darwins nennt, ist der Uebergang eines Typus in den anderen nicht als ein Fortschreiten gedacht, sondern als eine Verwandlung, eine Metamorphose. Die Frage der Entwickelung betraf fast nur die Formen; man möchte sagen, es sei eine künstlerische Frage gewesen. Wirklich hat erst Darwin das Bild von der Pflanzenknospe auf alles einzelne angewandt und ungefähr gelehrt, dass die sogenannten höheren Arten sich aus den niederen herauswickeln, nicht weil sie vorher hineingewickelt waren, sondern weil die „Anlage" vorhanden war. Man achte wohl darauf, dass die Metapher von der Herauswickelung damit ihre ganze Bildlichkeit verloren hatte, dass eine Art Emanation daraus geworden war. Evolution war eine bildliche Erklärung, wie das Weltganze aus Gott hervorgehen möge. Mit dieser Vorstellung hat Darwin nichts mehr zu tun. Er findet aber das Wort Evolution vor als eine verblasste Metapher, lässt das Bildliche fallen und glaubt, und mit ihm glaubt die ganze Welt, einen neuen Begriff zu besitzen. In Gott lag die Welt zusammengefaltet, wie die Keimblättchen im Samen; darum konnte die Welt aus Gott hervorgehen. Nun wird das

Wort ‚hervorgehen' schon für einen begreiflichen Vorgang gehalten, und Darwin lässt die höhere Art aus der niedern hervorgehen, trotzdem sie nicht in dieser zusammengefaltet lag. Und auch der wertende, also moralische Begriff des Fortschreitens zum Höheren, zum Besseren schleicht sich jetzt in das Wort Evolution ein. So wird auch der Begriff „Evolution" wieder von seiner eigenen Geschichte umgeben, unabweisbar und dennoch verschleiernd.

Darwin selbst ist zu vorsichtig und zu ehrlich, um so metaphysische Begriffe offen zu gebrauchen. Seine ganze Lebensarbeit aber liegt darin — so paradox meine Behauptung auch scheinen mag —, ebenso Moral, Mythologie oder wie man die Sache nennen mag, auf die Naturgeschichte anzuwenden, wie eigentlich Kant Moral oder Mythologie auf die Erkenntnistheorie angewandt hat. Kant hatte seine abstrakte Moral zu einem Muss für alle denkenden Wesen gemacht und ebenso seine Formen der Welterkenntnis zu einem Muss des Geistes. In ähnlicher Weise verstand es sich für Darwin von selbst — wenn er es auch nirgends ausdrücklich lehrt —, dass der menschliche Geist das Ziel der Entwickelung sei; und als seine Aufgabe sah er es an, die Entwickelung des einfachsten Organismus zum Menschengeiste hinauf zu erklären. Scheinbar aus Naturgesetzen, heimlich aus Zweckursachen. Das Protoplasma, die Zelle (oder wie man das Zeug nennen will) musste sich zum Menschen entwickeln. Darwin sagt nirgends, dass er ein Materialist sei; aber es versteht sich ihm von selbst, eine mechanische Welterklärung zu suchen. Er sagt nirgends, nach welchem Massstabe das Menschengehirn wertvoller sei als die Lebenskraft der Amöbe; aber es ist ihm selbstverständlich, dass er viel erklärt zu haben glaubt, wenn er die Entwickelung des höheren Organismus aus dem nie-

deren erklärt hat. Das ist ja eben die Inkonsequenz aller materialistischen Theorien, dass sie den Gegensatz von Natur und Geist zwar leugnen, aber keine Sophistik verschmähen, um der Natur den Adel des Geistes zu verleihen; so wie unsere alten Demokraten ewig Gleichheit predigen, aber für sich persönlich gern das Aufrücken in eine höhere Gesellschaftsklasse durchsetzen möchten. Darwin war nicht so tölpelhaft wie unser Büchner, der immerwährend rief: ‚Es gibt nichts Geistiges, es gibt nur Kraft und Stoff! Seht wie geistreich ich die Kraft als den Geist des Stoffs hingestellt habe.‘ Darwin ist ein unendlich feinerer Beobachter. Aber auch seine Lehre liesse sich in dem Widerspruch darstellen: ‚Es gibt in der Natur nichts Höheres und nichts Niedrigeres. Denn das Höhere entwickelt sich aus dem Niedrigern.‘

Hätte unsere Zeit das Bildliche im Begriff der Evolution festhalten können, sie hätte dem Begriff die Nebenbedeutung des Wertes niemals gegeben. Denn in der Auswickelung der Pflanzen aus dem Keim liegt nichts, was zu einer Vergleichung der Werte Veranlassung gibt. Die Wertschätzung ist immer und unter allen Umständen ein Verhältnis der Dinge zum menschlichen Interesse, aus dem Keim aber entwickelt sich die Pflanze und aus der Pflanze die Frucht, die wieder Keime enthält. Nicht einmal die Reife bildet einen Schlusspunkt, sondern ebensogut einen neuen Anfangspunkt. Es ist eine frevelhaft menschliche Auffassung, die seit Spinoza nicht mehr hätte zu Worte kommen sollen, dass die Evolution der Organismen zum Menschen, die Naturgeschichte also, eine Fortbewegung nach aufwärts, nach oben, nach dem Himmel zu sei. Das ist ebenso frevelhaft menschlich, wie die alte Lehre es war, unsere Menschenerde sei der Mittelpunkt des Weltalls, und die Sonne drehe sich um uns. Aus dieser unveränderlichen Menschenreligion

heraus ist der Fortschritt zum Besseren, der Zweckbegriff also, in die naturgeschichtliche Evolution hineingekommen. Aus dieser religiösen Sehnsucht heraus soll der Begriff der Evolution auch noch der Sehnsucht nach einer Zukunft dienen, nach neuem Recht, nach neuer Sitte. Ueber die Zukunft aber wissen wir noch weniger als über die Vergangenheit. Wollen wir ernsthaft den alten Aberglauben abschütteln, so ist der neue Begriff der Evolution für uns nichts weiter als ein neues zusammenfassendes Wort, das eine unklare Ahnung bezeichnet, wie wohl unsere Welt im einzelnen geworden sein mag. Dann aber, wenn wir den moralischen Zweckbegriff nicht mehr mit dem Worte verbinden, ist es ein schlecht gewähltes Wort, hat es die letzte Spur seiner alten Bildlichkeit verloren und bedeutet nicht mehr als sein ehemaliges Synonym: Explikation. Es ist der noch ganz unfertige Versuch, die Geschichte der Natur durch Anpassung und Vererbung zu ‚explizieren', zu erklären. Diese beiden Begriffe (Anpassung und Vererbung nämlich) durch das Wort Evolution zusammen zu begreifen, ist eine Unklarheit mehr, eine vollkommen nutzlose Unklarheit, weil sie nicht den kleinsten Anfang einer neuen Hypothese gibt. Evolution ist ein überflüssiges, ein unnützes, ein sinnarmes Wort.

Wie gesagt: das alte Bild vom Pflanzenkeim passte noch, als man die Welt aus Gott herauswickelte. Von Uranfang mochte die Welt implizite zusammengewickelt in Gott gelegen haben. Stark verwässert, aber immer noch fühlbar ist das Bild, wenn wir verstandesgemäss etwas zu explizieren suchen. Wir wickeln aus dem Begriff in Sätzen heraus, was wir in Sinneseindrücken hineingewickelt haben. Ganz verschwunden ist das Bild jedoch, wenn wir ausserhalb unseres Denkens die Veränderungen der Welt immer noch als Evolution zu fassen versuchen.

Worte leben nur, wenn sie Symbole sind, und Evolution ist uns schon wieder ein totes Symbol geworden; Worte bedeuten etwas nur dann, wenn sie erkennbare Zeichen sind, und Evolution hat aufgehört, etwas zu bezeichnen. Auch in der Naturwissenschaft selbst scheint der Darwinismus durch die Mutationstheorie von Hugo de Vries überwunden zu werden." (Kr. d. Spr. II[1], 604 ff., III[2], 593 ff.)

Wir kennen den Begriff der Kausalität auch unter der Form der Naturgesetzlichkeit, und auch in dieser Gestalt müssen wir ihn als bildlich erkennen, als Menschenwerk. Das Wort Naturgesetz verrät ja seinen metaphorischen Charakter sogar sehr deutlich, wenn wir einen Augenblick unsere Aufmerksamkeit schärfen. Es wird uns dann sofort klar, dass die Gesetzesmetapher aus einer sehr menschlichen Sphäre, der der Sitte und des Brauchs, des Rechts stammt. Gesetze setzen einen Gesetzgeber voraus. Wenn man also nicht mehr an einen persönlichen Gott glaubt, der die Natur geschaffen und ihr Gesetze vorgeschrieben hat, so muss man die Natur personifizieren und sie sich selbst Gesetze geben lassen. Die Natur wird autonom, das Naturgesetz ist ihr nicht mehr äusserlich, sondern innerlich, wird aber in jedem Fall als etwas Wirkliches, Wirkendes, Zwingendes vorgestellt, nach dem der einzelne Naturvorgang sich richtet, dem er gehorcht. Und doch muss uns die einfachste Besinnung lehren, dass die sogenannten Naturgesetze nicht als etwas Wirkliches den Erscheinungen vorausgehen, sie gleichsam kommandieren, sondern dass sie den Erscheinungen erst nachfolgen als menschliche Abstraktionen, als Zusammenfassungen von regelmässig auftretenden Aehnlichkeiten, von Regelmässigkeiten, die in den Naturvorgängen beobachtet worden sind. Gesetz und Ordnung, die so gern zusammen genannt werden, sind

Menschenbegriffe, in der Natur gibt es weder Ordnung noch Gesetzlichkeit, sondern nur Notwendigkeit. Eine Notwendigkeit, von der wir, eben weil sie wirklich ist, nicht wissen, was sie ist.

Wir müssen uns hier vor einer verhängnisvollen Verwechslung dieser unmenschlichen Notwendigkeit, die wirklich, also eigentlich namenlos und völlig unerkennbar ist, mit dem menschlichen Begriff der Notwendigkeit hüten. Der Menschenbegriff der Notwendigkeit ist ein Wort wie alle Worte, ist n i c h t wirklich. Er ist ein relativer, ein negativer Begriff wie sein Gegenbegriff, der Zufall. Notwendig ist, was nicht anders sein kann. Die menschliche Vorstellung der Notwendigkeit negiert einfach den Glauben, dass es Wirkungen ohne zureichende Ursache gebe, negiert den Zufall. Während der Zufall wieder die Notwendigkeit negiert, d. h. eine für uns erkennbare Notwendigkeit. Zufällig erscheint uns, wofür wir keine Ursache wissen. Die ewig personifizierende Menschensprache freilich ist gar sehr geneigt, aus Notwendigkeit und Zufall wieder Götter zu machen, ein allwissendes Fatum, das alles vorhersieht und vorherbestimmt. Notwendigkeit im Sinne der Mauthnerschen Skepsis ist zufällige, d. h. gesetzlose oder unerkennbare Notwendigkeit. Alles Geschehen ist notwendig, a l s o zufällig. Das Werden in der Natur und erst recht das, was wir mit einem lächerlich anspruchsvollen Wort die Weltgeschichte nennen.

„Das Wort Zufall ist sichtlich eine Uebersetzung (sie findet sich erst im späten Mittelhochdeutsch) des lateinischen Wortes accidens. Dieses ist wieder eine Uebersetzung des griechischen συμβεβηκός. Der ursprüngliche Sinn hat sich im heutigen Französisch noch da erhalten, wo accident im scholastisch-gelehrten und auch im scholastisch-medizinischen Sprachgebrauche das bedeutet, was in der deutschen Philosophie hilflos die Akzidenz

heisst. Für unseren Zufall haben die romanischen Sprachen das Wort hasard, welches — wenn wirklich von der arabischen Bezeichnung für Würfel hergenommen — ein sehr guter bildlicher Ausdruck für den Zufall ist.

Sieht man aber genauer zu, so steckt in dem scholastischen Worte Akzidenz doch eine der unklaren Vorstellungen, die wir mit dem Zufallsbegriffe verbinden. Die Akzidenz steht nämlich im Gegensatze zu der Essenz eines Dinges; und der weise Aristoteles hat sich darunter wirklich nicht viel anderes gedacht als das Zufällige. Es ist ‚wesentlich', dass ein Hund anatomisch so und so gebaut ist; es ist ‚unwesentlich' das heisst doch wohl zufällig, ob er schwarz oder braun oder weiss ist. Der Zufallsbegriff ist also etymologisch (wenn wir mechanische Uebersetzungen der Wortteile, die ich Lehnübersetzungen nenne [vgl. ‚Wörterbuch der Philosophie' in der ‚Einleitung' besonders S. LV u. ff.] unbeachtet lassen) aus dem Akzidenzbegriff hervorgegangen, aus dem Gegensatze zum Wesentlichen. Zufällig ist das Unwesentliche. Aber im Laufe der Zeit, als die Notwendigkeit alles Geschehens dem Menschen eine notwendige Vorstellung wurde, gewann der Zufallsbegriff die Bedeutung eines Gegensatzes zum Notwendigen. Das konnte aber nur den Dummen genügen. Die besseren Köpfe sahen bald ein, dass auch die unwesentlichen Eigenschaften und Ereignisse notwendig seien, wenn wir auch ihre zwingenden Ursachen nicht kennen oder nicht beachten. So gewann der Zufallsbegriff seine relative Bedeutung; zufällig war im Gegensatze zum Notwendigen das, dessen Notwendigkeit wir nicht sahen. Und zuletzt, da doch alle Notwendigkeit aus zwingenden Ursachen nur eine menschliche Bezeichnung ist, hergenommen von unserem Bewusstsein, eine Handlung gewollt und sie durch unser

Wollen verursacht zu haben, geriet der Zufall in einen dritten Gegensatz gegen die Absichtlichkeit.

Wir haben also im Zufall einen Begriff vor uns, der erstens nur negativ, nur als Gegensatz von etwas anderem verstanden werden kann (Negation ist nie an sich da, ist immer nur zwischen den Menschen, wie Kant schon lehrte) und der zweitens überhaupt nicht verstanden werden kann, weil er so ungenauen Abstraktionen wie der Wesentlichkeit, der Notwendigkeit und der Absichtlichkeit entgegengesetzt ist. Wie kommt es nun, dass jeder Schuljunge sich einbildet, bei diesem verwirrten Begriff etwas Klares zu denken?

Auf die Antwort werde ich geführt durch eines der feinsten Kapitel in L. Geigers „Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft". Geiger ist freilich selbst nicht ganz sicher. Er weiss noch nicht, dass wir mit Hilfe der Sprache über die Sprache nicht hinausgelangen, dass wir mit unserem Denken nicht aus unserem Kopfe hinauskommen, dass alle mögliche Spekulation doch immer nur Erkenntnispsychologie ist. Aber er ahnt doch den Irrtum Kants, wenn er (I, 235) sagt: ‚Der Grundirrtum, als ob es widersinnig wäre, zum Zwecke der die Erfahrung prüfenden Zergliederung sie selbst zum Werkzeuge zu nehmen, die Verwechselung des Vernunftobjektes mit dem Vernunftsubjekte, hat die Kritik des Denkens in eine unlösliche Verwirrung geführt und den Versuch derselben in der Ausführung fast gänzlich scheitern lassen.' Wer sich die Mühe nimmt, diesen schwierigen Satz sich auseinanderzulegen, der wird geneigt sein, an Stelle der Kritik der Vernunft eine Kritik der Sprache zu setzen. Und unwillkürlich geht Geiger sofort dazu über, den Zufallsbegriff sprachlich und psychologisch zu erklären. Der Kürze wegen will ich, was er bei diesem Begriffe neu bemerkt hat, gleich in meiner

Sprache wiedergeben; denn Geiger weiss wieder nicht, dass seine metaphysische Untersuchung nur sprachlicher Art ist. Seine richtige Bemerkung aber scheint mir zu sagen, dass wir etwas erst dann zufällig nennen, wenn unsere Aufmerksamkeit, unsere Aufmerksamkeit auf den kausalen Zusammenhang nämlich, hingelenkt worden ist. ‚Zufällig kann eine Tatsache nur in Beziehung zu einer anderen heissen, von welcher sie verursacht werden k o n n t e.' Wenn wir das Wort Zufall auf eine Eigenschaft, auf eine Situation, auf ein Ereignis anwenden, so ist vorher jedesmal durch die Natur oder durch den Menschenverstand der Schein erweckt worden, dass diese Eigenschaft, diese Situation, dieses Ereignis einen bestimmten Umstand zur Ursache habe. Unsere widersprechende Gewissheit oder unsere Ueberzeugung, dass dem nicht so sei, nennen wir nun mit, wenn wir Zufall sagen. Es unternimmt z. B. jemand eine Reise am Freitag und erleidet einen Unfall. Ein Chinese, der den Freitagaberglauben gar nicht kennt, würde nie auf den Einfall kommen, diesen Unfall einen Zufall (dieses accident eine Akzidenz) zu nennen. Nämlich nicht in Beziehung auf den Wochentag. Es ist also der Begriff Zufall eigentlich nur eine verneinende Antwort auf die Behauptung eines bekannten Zusammenhangs zwischen dem zufälligen Ereignis und einem anderen Umstande. Eine echte Negation.

War nun der Unfall eine Entgleisung der Eisenbahn, so kann die Antwort, sie sei zufällig gewesen, ganz richtig entweder die Wesentlichkeit oder die Notwendigkeit oder die Absichtlichkeit leugnen. Und die redenden Menschen wissen nicht, dass da Abgründe zwischen den Bedeutungen des gleichen Wortes liegen.

Da hat sich ein Eisenbahnunfall ereignet. Die alte Mutter eines Getöteten, eine Frau aus einem entlegenen

Gebirgsdorf, die noch nie eine Eisenbahn gesehen hat, sagt: ‚Die Eisenbahn ist eine Erfindung des Teufels. Wer auf der Eisenbahn fährt, kommt um.‘ Wenn sie den Aristoteles im Kopfe hätte, so hätte sie das so ausgedrückt: Es gehört zum W e s e n einer teuflischen Erfindung, dass die Leute durch sie umkommen. Die Antwort lautet: Nein, es ist ein Zufall gewesen, das heisst: es gehört nicht zum Wesen der Eisenbahn, dass die Fahrgäste umkommen.

Der bildungsstolze Zeitungsleser sagt: „Der Brückenpfeiler an der Unglücksstelle war zu schwach; er ist seit Jahren bei jedem Anschwellen des Wassers unterwaschen worden, und so war es nach den Naturgesetzen n o t w e n d i g, dass der Zug in den Abgrund fiel.“ Die Antwort lautet: Nein, es war doch ein Zufall, das heisst: die Naturgesetze in Ehren und zugegeben, dass jede Lockerung des Pfeilers und die Unaufmerksamkeit des Wächters und die Dunkelheit der Nacht und die besondere Schwere des Zuges jedes für sich einen zureichenden Grund gehabt habe, so bleibt es für die einzelnen Verunglückten dennoch ein blosser Zufall, dass der Unfall gerade in dieser Stunde stattfand und gerade diese und keine anderen Menschen traf. Denn es besteht kein Kausalzusammenhang zwischen dem lockernden Frost des letzten Winters, zwischen dem Gewitterregen des gestrigen Tages und zwischen dem Krankheitsfall, dessen telegraphische Mitteilung diesen oder jenen Reisenden gerade in diesen Zug brachte.

Oder der Streckenwärter sagt: ‚Ich habe zehn Minuten vor dem Unfall die Strecke untersucht, es war alles in Ordnung; es muss ein Verbrechen vorliegen, es muss jemand a b s i c h t l i c h eine Schiene ausgehoben haben.‘ Der Sachverständige antwortet: Nein, es war doch ein Zufall und keine verbrecherische Absicht; denn wir fan-

den die Schiene durch die Hitze verbogen oder dergleichen.

In allen drei Fällen ist also das Wort Zufall die Negation eines anderen unklaren Begriffes gewesen. Und ich benütze die Gelegenheit, darauf hinzuweisen, wie die Begriffe Wesen, Notwendigkeit und Absicht ineinander übergehen können. Das alte Weib hält die Todesgefahr für eine wesentliche Eigenschaft der Eisenbahn, weil die Tötung in der Absicht des Teufels liege. Aber auch der Theoretiker, welcher die Notwendigkeit jenes Unfalls, die Notwendigkeit an jenem Ort und zu jener Stunde, aus den Naturgesetzen ableitet, verirrt sich leicht zu der Vorstellung, dass ein unendliches Wissen alles hätte voraussehen können, dass diese Voraussicht in den noch nicht genügend bekannten statistischen Gesetzen verborgen sei, und von da ist es nicht mehr weit zu dem Glauben an ein persönlich wirkendes Fatum. In dem Begriffe eines Gesetzes ist immer eine heimliche Absicht versteckt.

Wir wollen aber den drei Begriffen, denen der Zufallsbegriff entgegengestellt wird, noch einen Spatenstich weiter nachzugraben suchen. Da will es beinahe scheinen, als ob die Absichtlichkeit, die Wesentlichkeit und die Notwendigkeit drei weit auseinanderliegenden Weltanschauungen angehörten, so dass ihr gleichzeitiger Gebrauch nebeneinander zu den merkwürdigen Erscheinungen gehört, als ob vorsintflutliche Tiere für die Bühne eines Tingeltangels abgerichtet worden wären. Warum sollen wir uns aber auch darüber wundern? Leben doch gleichzeitig auf der Erde Seesterne, Elefanten und Menschen, Pilze und veredelte Rosen. Die Untersuchung aber zeigt, dass — in der Geschichte der Sprache oder des Denkens — das Wesentliche nur eine Vorstufe des Notwendigen war.

Vor Jahrtausenden, als der Begriff der allgemeinen

Naturnotwendigkeit auch in den besten Köpfen noch nicht vorhanden war, und dennoch seine Ahnung, da half sich die philosophische Sprache so, dass die regelmässigen und nicht wegzudenkenden Eigenschaften eines Dinges unter dem Worte für ein Wesen mit gedacht wurden. Als der Begriff der Notwendigkeit aufkam, da hätte man den Begriff der Wesentlichkeit einfach fallen lassen sollen.

Der Begriff der Notwendigkeit wiederum, das heisst die etwa seit dreihundert Jahren aufgekommene Ueberzeugung, dass alles auf der Welt ohne Ausnahme auf einen zureichenden Grund, und dieser wieder auf eine andere Ursache und so ins Unendliche zurückzuführen sei, dieser Begriff ist doch nur ein bildlicher Ausdruck des menschlichen Verstandes. In jede regelmässige Folge von Ursache und Wirkung, das heisst von einer Aenderung, auf die regelmässig eine andere Aenderung folgt, verlegen wir Menschen, ohne es zu wissen, und ohne es zuzugestehen, das Bild eines (absichtlich) handelnden Menschen. Die Ursache bewirkt die Folge, in unserer Sprache, in unserem Denken. Von der Wirklichkeit kennen wir nur die Zeitfolge oder was wir so nennen. Es steckt also auch in dem Begriffe der Notwendigkeit schliesslich das sprachliche Bild einer Absicht, die nur eine menschliche Absicht sein kann, weil wir doch alle Sprachbilder nur von uns selbst abstrahieren können. Unsere heutige Sprache denkt freilich bei Absicht immer nur an den Seelenvorgang in einem handelnden Individuum. Was das sei, was wir Absicht oder Wollen nennen, wissen wir übrigens nicht. Es ist der Begriff des Wollens auch nur eine psychologische Tatsache. In alter Zeit, viele hundert Jahre vor dem Aufkommen des Begriffs der Notwendigkeit, glaubte man Absicht auch bei der Entstehung der Welt, bei der Entstehung des Staates, der Sitte, der Sprache usw. voraussetzen zu müssen.

Es war also vor langer, langer Zeit der Begriff Zufall, der Gott Zufall, beinahe ein positiver Gegensatz gegen den absichtlich bildenden Schöpfer; es war zur Zeit der Herrschaft des Aristoteles der Begriff Zufall ein relativer, aber immer noch ein ziemlich positiver Gegensatz gegen das, was man das Wesentliche nannte; seit dem Aufkommen des Glaubens an die Notwendigkeit alles Geschehens ist der Zufall zu einem negativen und relativen Gegensatz dieser Notwendigkeit geworden; und erst unsere Sprachkritik, welche selbst den Begriff der Notwendigkeit in ein armes menschliches Bild auflöst, kann den Zufallbegriff erkennen als ein fast bedeutungsloses Wort, mit welchem der besser Unterrichtete dem schlechter Unterrichteten sagen will: Du richtest deine Aufmerksamkeit falsch ein, du lenkst deine Aufmerksamkeit auf einen falschen Kausalzusammenhang, auf eine subjektive Assoziation.

Lassen wir nun den Begriff der Wesentlichkeit als eine Zwischenstufe beiseite, so bleibt für den Zufallsbegriff im Sprachgebrauch immer die Frage bestehen, ob er als Gegensatz zu einem Absichtlichen oder zu einem Notwendigen verwendet worden sei. Die moderne Wissenschaft ist nicht wenig stolz darauf, dass sie sowohl die Absicht als den Zufall aus der Natur entfernt habe. Es kann keine gröbere Selbsttäuschung geben. Dass die Absicht oder der Zweck, gelehrt ausgedrückt die Teleologie, nach der Pensionierung eines persönlichen Gottes überall den neuen kleinen Gottheiten oder Naturgesetzen heimlich und unbewusst zugeschrieben worden ist, sehen wir an hundert Fällen unserer Untersuchung. In allen Lehren von der natürlichen Entstehung der Welt steckt tief verborgen und in hundert Verkleidungen der Glaube an eine überweltliche Absicht. Dieser Glaube lässt sich nie und nimmer aus dem menschlichen Denken entfernen,

weil er sich aus der armen menschlichen Sprache nicht entfernen lässt; nicht nur die Götter, sondern auch die anderen Begriffe seiner Sprache hat der Mensch nach seinem Bilde geschaffen, nach dem Bilde seiner eigenen Handlungen hat er sich das Naturgeschehen vorgestellt, und wie er als Ursache seiner eigenen Handlungen seinen Willen im sogenannten Bewusstsein vorfand, so hat er — seitdem ein Regentropfen fiel und der Mensch ihn fallen und die Erde benetzen sah — das vorausgehende Ereignis stets als eine Ursache mit einer unbewussten Absicht verstanden. Der Leser ruft: ‚Aber der Tropfen ist doch auch wirklich die Ursache der Nässe!‘ Ich aber antworte: Das ist ein Bild, das du von deinen menschlichen Handlungen hernimmst.

Und nun erst der Zufall! Wo fängt er an und wo hört er auf im Naturgeschehen, wie es unsere Wissenschaft aufzufassen gezwungen ist? Der Materialismus, der in einseitigem Hasse den Glauben an eine absichtsvolle persönliche Schöpfung zu zerstören sucht, ist geradezu genötigt, die ganze Welt mit der Summe ihrer sogenannten Naturgesetze einen richtigen Zufall zu nennen, einen Fall unter unzähligen anderen möglichen Fällen. Diese grosse und richtige Vorstellung, aus der ich vielleicht erst meine Lehre, dass unsere Sinne Zufallssinne seien, gewonnen habe, dieses gewaltige Bild von einer Unzahl möglicher Welten, ist schon den ältesten Materialisten geläufig. Epikuros hat es klar ausgesprochen. Und historisch gehen die Begriffe Optimismus und Pessimismus, die jetzt zu blossen Stimmungen verblasst sind, auf die Vorstellung von der besten unter allen möglichen Welten und auf einen mehr witzigen als logischen Gegensatz dazu (da man sich doch bei der ‚schlechtesten‘ Welt gar nichts denken kann) zurück. Doch auch hier sehen wir, wie der Begriff Zufall seinen Sinn verändert hat.

Als der alte Materialismus sich einer noch lebendigen, geglaubten Religion gegenüberstellte und die zufällige, natürliche Entstehung der Welt gegenüber der Lehre von einer absichtlich geschaffenen ausbildete, da sollte Zufall nicht viel anderes heissen, als was wir jetzt ‚naturnotwendig‘ nennen. Die Griechen stritten ja auch — wie eben erst erwähnt — darüber, ob die Worte durch einen Gesetzgeber oder natürlich entstanden seien. Derselbe Streit betraf die Welt, den Staat usw. Die alten Materialisten, welche den Zufall lehrten, meinten eigentlich die natürliche Entwicklung, nur dass ihnen der Begriff der Entwicklung und der naturgesetzlichen Notwendigkeit noch nicht aufgegangen war. Als dann der Wortrealismus aufkam, und eigentlich bereits von Platon, bereits zwei Jahrtausende vor Hegel die Entstehung der Welt aus Begriffen gelehrt wurde, da wurde der Zufall zur Bezeichnung des Nebensächlichen, des Unwesentlichen, des Unlogischen, dessen also, was in den Worten — das heisst nach unserer Lehre: den Hypothesen oder Gesetzen — nicht mitbezeichnet war. Der neuere Realismus glaubt nun frei geworden zu sein, wenn er den Zufall als einen relativen Begriff erkannt hat. Ich habe oben schon gesagt, dass er ein relativer und negativer Begriff ist und dass, wenn man erst die Unhaltbarkeit der positiven Begriffe erkannt hat, zu denen er einen Gegensatz bildet, das Wort ganz gegenstandslos wird.

Es wäre denn, dass man jedesmal Zufall benennt, was die betreffende Wissenschaft nicht mehr weiss. In diesem Sinne verliert sich jede Wissenschaft in Zufälligem, und es ist kein Spiel mit Worten, wenn ich nun behaupte: Alles Wirkliche ist zufällig.

Nur muss man sich davor hüten, beim Versinken in diesen Abgrund mythologisch zu werden und den Zufall für irgend etwas positiv Wirkendes zu halten. Was wir

nicht wissen, was wir uns vorstellen, unsere Bilder von der Welt, nur das ist unser. Was wir nicht wissen, das ist unsere Wissenschaft, das ist notwendig. Was wir wissen möchten, die Wirksamkeit, das Wirkliche, das ist zufällig.

Einstimmig wird die Astronomie für das Muster aller Wissenschaften gehalten; und wirklich wird die Astronomie von keiner anderen Wissenschaft an Zuverlässigkeit, an Berechenbarkeit und an Eleganz der Form erreicht. Da sei der Zufall ausgeschlossen, meint man. Aber zuverlässig sind diese Ziffern und Formeln doch nur für die paar Tausend oder Millionen Jahre (man kann im Ernste fragen: Was ist das gegen die Ewigkeit?), in welchen die Planeten sich so wie heute um die Sonne drehen, oder vielmehr nur für die paar tausend Jahre, in denen diese Bewegungen ungefähr so wie jetzt beobachtet worden sind. Alle diese Berechnungen und Formeln haben keine Gültigkeit für die vorausgegangene Zeit, in welcher — wie Kant und Laplace sagen — die Planeten sich von der ungeheuren Nebelmasse der Sonne losgerissen haben und nach unausdenkbaren Revolutionen erst im Kampfe ums Dasein am Himmel, wie man es genannt hat, sich selbst die bequemsten Gleise gefunden haben, die sie jetzt befahren. (Sehr merkwürdig ist bei Kant die Scheu vor grossen Zeiträumen; er spricht bezüglich der Entstehung der Planeten zuerst von Jahrhunderten und meint dann, es gehörten dazu vielleicht tausend oder mehr Jahre.) Wüssten wir etwas von den Kräften, die damals spielten, so würde die Entstehung der Planeten und die Bildung ihrer Bahnen zur Wissenschaft gehören. So aber sind wir genötigt, die Masse, die Entfernung und darum die Bahnen der Planeten, also die ganze Astronomie, zufällig zu nennen. Die Wortformel, welche die Entstehung des Sonnensystems aus dem Chaos geben wollte,

wäre wieder zufällig gegenüber der Entstehung des Chaos.

Im Verhältnis zu der Sicherheit der Astronomie sind die Lehren des Darwinismus fast luftige Hypothesen. Deutlich tritt fast nichts hervor als die überzeugende Annahme, dass es bei der Entstehung der Individuengruppen, die man Arten nennt, natürlich zugegangen sein müsse, und dass man die unveränderliche, niemals in Wirklichkeit vorkommende identische Abfolge der Geschlechter Vererbung, die langsame Veränderung aber Anpassung nennt. Es braucht keiner weiteren Ausführung, dass jeder einzelne unter den Milliarden von Fällen, welche unter den Gesetzen Darwins zusammengefasst werden, einen ‚Zufall' zur Ursache hat. Grosse Gruppen dieser Zufälligkeiten kann man dann Klima, Nahrung usw. nennen. Sie sind das allein Wirkliche oder Zufällige.

Ich könnte das viel allgemeiner und für alle Wissenschaft viel entsetzlicher noch anders ausdrücken. Die Wissenschaft von der Wirklichkeitswelt konnte sich mit einer Beschreibung begnügen, indem sie möglichst übersichtlich einen Katalog der gegenwärtig zufällig vorhandenen Erscheinungen aufstellte. Jeder Versuch einer Welterklärung wird über die Beschreibung hinausgehen und eine Geschichte der Erscheinungen zu ergründen suchen. Besässen wir dafür aber auch die nötigen Kenntnisse — wovon wir himmelweit entfernt sind —, besässen wir die Geschichten des Planetensystems, der Erde, der Tiere und Pflanzen, der Wärme, der Elektrizität usw., so würde erst recht die zufällige Entstehung des zufällig Vorhandenen in die Augen springen müssen. Denn jede Ursache ist ein Zufall, auch für ihre Folge. Und man wäre versucht, in künstlerischen Rhythmen zu lachen, wenn man hört, dass in jüngster Zeit innerhalb des kleinsten Teils der Weltengeschichte, nämlich in der kurzen Menschen-

geschichte, versucht worden ist, besondere Gesetze aufzustellen. Wie: dass auf die Demokratie der Militärdespotismus folge und dergleichen.

Gesetzmässigkeit ist die jüngste Mythologie, die der Mensch in die Natur hineingelegt hat; es ist der Grundirrtum der modernen Naturwissenschaft, dass sie Notwendigkeit und Gesetzmässigkeit miteinander verwechselt. Beide Begriffe sind menschliche Bilder menschlich ursächlicher oder menschlich zeitlicher Auffassung der Natur. Die Gesetzmässigkeit ist aber eine veraltende Metapher, gut genug für Laboratorien und andere Küchen, elend für die Welterklärung. Auch die Notwendigkeit ist eine menschliche Metapher; aber sie ist bis auf weiteres so unausbleiblich wie die beiden ältesten Hypothesen der Menschheit: Wirklichkeitswelt und Ursachbegriff." (Kr. d. Spr. III[1], 579 ff.; III[2], 569 ff.)

Wir kennen kein dauerndes, ruhendes Sein, alles fliesst, alles ist geworden, zufällig geworden. Das Objekt, die Welt und das Subjekt mit seinem Gehirn und seinen Sinnesorganen. Wie sollte da Erkenntnis möglich sein? Hier stossen wir auf den äussersten Punkt, die letzte Verzweiflung. Wir haben gesehen, dass Substantiv und Verbum Fälscher sind, dass sie zwei Scheinwelten schaffen, die Welt der Götter und die Welt der Zwecke oder Richtungen. Aber das Adjektiv ist doch kein Fälscher, sein Bericht von der Wirklichkeitswelt treu, die Sinnenwelt ein Spiegel der Wirklichkeit?

Ja, wenn unsere Sinne nicht ebenfalls zufällig geworden, wenn sie nicht Zufallssinne wären, wenn ihr Wesen nicht sprachlich, klassifikatorisch wäre. Wie die Sprache mit ihren Worten die Eindrücke zu Begriffen ordnet, so ordnen unsere spezifischen Sinnesenergien die unbekannten Bewegungen der Wirklichkeitswelt zu Farben und Tönen. Aehnliche Bewegungen werden zu Gruppen zu-

sammengefasst. Wellenbewegungen (nach der Vorstellung der gegenwärtigen Wissenschaft) von bestimmter Wellenlänge zu diesen Tönen, diesen Farben. Unsere Sinneswahrnehmungen schon sind nur Symbole, sprachliche Symbole einer unbekannten Wirklichkeit, hergestellt durch das interessierte Gedächtnis, das gerade diese Bewegungen sich merkt, weil sie seinem Vorteil dienen, während zahllose andere unbeachtet bleiben. Jeder Sinn ist nur befähigt, einen winzigen Ausschnitt der Bewegungen zu erfassen, die ihn angehen. Aetherwellen von geringerer Schnelligkeit als Rot und von grösserer als Violett sehen wir nicht mehr. Man nennt sie deshalb mit einer kecken Metapher „unsichtbare Strahlen". Das menschliche Interesse hat die armseligen paar Zufallssinne des Menschen geschaffen, andere Tiere mögen andere Sinne haben. Für zahllose Bewegungen der Wirklichkeit fehlt uns jedes Organ, sie sind für uns nicht da, ausser wenn sie sich in solche umwandeln, die einem unserer Sinne fassbar sind, wie im Falle der Elektrizität, die wir erst dann wahrnehmen können, wenn sie sich in Licht oder in eine andere unseren Sinnen zugängliche Erscheinungsweise verwandelt hat.

Damit dem Leser der wichtige Begriff der Zufallssinne ganz klar werde, gebe ich hier den Schluss von Mauthners Darstellung der Entwicklung der Sinne wieder:

„Wir wollen es versuchen, unseren steilen Zickzackweg nach rückwärts zu überblicken. Wir wussten, dass die menschlichen Sinne dergestalt Zufallssinne sind, dass sie nicht ein Bild der Wirklichkeitswelt, sondern nur Fragmente bieten können. Wir machten bei der näheren Betrachtung der menschlichen Sinnesorgane weiter die Bemerkung, dass diese Zufälligkeit, diese zufällige Beschränktheit sich ferner bis auf das Gebiet jedes einzelnen Sinnes erstreckt, dass jedes einzelne Sinnesorgan von der

Provinz, die es zu beherrschen vorgibt, nur den kleinsten Teil überhaupt kennt. Wir hofften über diese zufällige Entstehung unserer Sinne Aufschluss zu erhalten durch die Ergebnisse derjenigen Studien, welche sich mit dem sogenannten Seelenleben der Protisten befassen; wir hofften, aus der Entwicklungsgeschichte Belehrung zu empfangen über den Wert unserer gegenwärtigen Sinnesorgane. Ueber ihren Wert als Erkenntniswerkzeuge. Es ist uns dabei gegangen, wie es uns bei dem Nachdenken über den Ursprung der Sprache ergangen ist. Zwischen der gegenwärtigen Sprache, das heisst der historischen Entwicklung der jüngsten Zeit von ein paar tausend Jahren, und dem hypothetischen Ursprung liegt eine unüberbrückbare Kluft. Dennoch bietet die Hypothese über den unendlich weit zurückliegenden Ursprung der Sprache interessante Parallelen zu dem alltäglichen Sprachleben unserer Zeit. Und der ewige Zufall sorgt dafür, dass diese Analyse, welche sich mit der Entwicklung der Sinnesorgane beschäftigen möchte, die äusserste Hypothese zum Ursprung der Sprache und zur Sprachphilosophie bieten wird.

Es war weniger ein Bild als ein Beispiel, wenn wir die Amöbe in dem nie auszudenkenden Chaos der Vibrationskreuzungen im Weltall verglichen haben mit einem aufmerksamen Zuhörer im Konzertsaal. Der aufmerksame Zuhörer wird ausser der Musik gewöhnlich nichts wahrnehmen, nicht das Licht des Kronleuchters, nicht die Tastempfindungen seines Gesässes, nicht die Luftbewegungen im Saale, nicht den leisen Geruch oder Gestank vom Nachbarsplatze her. Sowie aber Licht-, Tast- oder Geruchsempfindungen stark genug geworden sind, um seine Aufmerksamkeit an sich zu reissen, werden sie auch wahrgenommen werden. Und wir nennen dann diesen Zuhörer unaufmerksam, weil wir — wohl zu beachten —

mit Rücksicht auf den Schauplatz dieser Handlung, den Konzertsaal, den Begriff Aufmerksamkeit vorübergehend an die Musik oder den Gehörsinn knüpfen. Da diesem Begriffe eine besondere Untersuchung gewidmet werden soll, so sei hier nur beiläufig bemerkt, dass die Sprache unter Aufmerksamkeit zwei ganz verschiedene Dinge begreift: bald nämlich das Interesse, bald die unmittelbarste Wirkung des Interesses. Hier genüge die hoffentlich schlagende Erinnerung, dass z. B. bei der Einweihung eines neuen Konzertsaals wohl ein grosser Teil der Eingeladenen Interesse oder Aufmerksamkeit der Musik zuwenden wird, einige Techniker aber Interesse oder Aufmerksamkeit so ausschliesslich den Temperaturverhältnissen oder der Beleuchtung des Saals zuwenden werden, dass sie die Musik buchstäblich n i c h t h ö r e n. Das Interesse oder die Aufmerksamkeit trifft also die Auswahl aus dem Chaos von Molekularschwingungen in dem Chaos des Saalinnern.

Wie nun aber trifft die Amöbe, die noch gar keine differenzierten Sinne und gar keine spezifischen Sinnesenergien besitzt, ihre Auswahl aus dem Chaos der Weltschwingungen, gegen welche das Saalinnere sich verliert, nicht wie ein Tropfen im Ozean, sondern wie ein Atom im Unendlichen? Wie haben wir uns das Interesse oder die Aufmerksamkeit eines Organismus vorzustellen? Wie haben wir uns die Uraufmerksamkeit vorzustellen, die dann im Laufe der Jahrmillionen zum künstlerischen Interesse an der Neunten sich entwickelt hat? Ist es wirklich vorstellbar, dass ein und dasselbe Motiv, das gemeine Interesse, welches mich heute mit gespanntester Aufmerksamkeit und mit Wollust einem Satze Beethovens lauschen und mich einen Satz von Chopin unaufmerksam ablehnen lässt, — ist es vorstellbar, dass dieses selbe Motiv in irgendeiner Urzeit der Entwicklung die Aus-

wahl getroffen habe im Chaos der Schwingungen, sich die Welt wie eine angenehme Melodie in den Fetzen der Zufallssinne, und für jeden dieser Sinne wieder nur in einem Fetzen für die Erinnerung aufbewahrt habe?

Die Frage ist wirklich schwer anzufassen, weil wir bei der uns vorschwebenden Amöbe wohl gewiss irgendeinen Egoismus voraussetzen, ihr aber nicht mit irgendwelchem Rechte den komplizierten Bewusstseinsvorgang des menschlichen Interesses unterschieben dürfen. Versuchen wir es dennoch, das Motiv des Interesses ausserhalb der Kompliziertheit wiederzufinden, die es im menschlichen Denken angenommen hat.

Da ist zunächst das menschliche Interesse an das Bewusstsein des Ichs, an das Bewusstsein der Individualität geknüpft. Wir lassen uns aber von der tausend Jahre alten Scholastik über das Principium individuationis nicht täuschen; wir werden erfahren, dass der Ichvorstellung nichts anderes zugrunde liegt als die Tatsache des Gedächtnisses, und jede Beobachtung überzeugt uns davon, dass auch der niedrigste Organismus, wenn nicht gar auch der anorganische Stoff (soweit er zur Zeit seiner Kristallisation oder einer chemischen Verbindung lebendig ist) Gedächtnis besitzt.

Ich sagte eben ‚Bewusstsein des Ich'. Natürlich war das ein sinnloser Pleonasmus. Auch das sogenannte Bewusstsein ist nichts anderes als das Gedächtnis, welches, wie ein Faden die Perlen zu einem Perlenbande, so die Erlebnisse erst zu einem Erleben aufreiht. Wenn zum Interesse nur Gedächtnis gehört, so können wir Interesse bei der Amöbe voraussetzen. Täten wir doch besser, auch beim Menschen immer nur von Gedächtnis zu reden, anstatt von Bewusstsein und Individualität.

Da ist aber mit dem Interesse noch ein anderer Begriff untrennbar verbunden: weil wir das Wort Interesse nicht

tautologisch wiederholen dürfen, obwohl es das beste wäre, so wollen wir hier dafür die Empfindung eines Nutzens oder Schadens, das Gefühl der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit setzen. Schon Verworn hat (S. 138) bemerkt: ‚Es hat den Anschein, als ob die Protisten den Nutzen oder Schaden der betreffenden Reize wissen, respektive angenehme oder unangenehme Empfindungen durch sie erleiden und deshalb ihrer Quelle nachzugehen oder auszuweichen sich bemühen.‘ Schon Verworn hilft sich recht gut aus der Klemme, indem er alle diese helio- und thermotropischen Bewegungen trotz ihrer scheinbaren Zweckmässigkeit zu den unbewussten Reflexbewegungen rechnet, die er dann freilich als eine wohlbekannte Tatsache nicht weiter erklären oder beschreiben zu müssen glaubt. Uns wird es geläufig werden, alle derartigen automatischen Bewegungen als ererbte oder erworbene Wirkungen des Gedächtnisses, und erst die Tatsache des Gedächtnisses als das letzte Geheimnis aufzufassen. Aber — so frage ich mich noch einmal und noch dringlicher — an welcher Stelle schleicht sich in dieses (menschlich gesprochen) rein verstandesmässige Gedächtnis das Interesse hinein, das Gefühlsmoment, der Eindruck des Angenehmen oder Unangenehmen? Ginge ich darauf aus, ein System zu schreiben, so hätte ich sofort eine prächtige Antwort bei der Hand, eine philosophische Antwort, die mir recht gut gefällt und die übrigens geistreich schillert. So nämlich: das verstandesmässige Gedächtnis kann auf der niedersten Stufe der Organismen gar nichts anderes leisten als im höchsten Geistesleben des Menschen. Hier, wo das Gedächtnis zum wissenschaftlichen Denken geworden ist, führt es sein Meisterstück aus, wenn es die Zukunft voraus berechnet, wenn es zukünftige Erscheinungen auf das Handeln der Gegenwart einwirken lässt, wenn der Mensch gern spart, um als Greis ein Wohlleben

zu führen, wenn man im Sommer vergnügt erntet, um im Winter essen zu können. Das menschliche Gedächtnis, in der Gegenwart allein lebendig, von der Vergangenheit allein genährt, wird der Zukunft dienstbar gemacht. Das Gefühl der Lust bei der Nahrungsaufnahme ist vielleicht nichts anderes als die Vorauswirkung des Gedächtnisses. Die bekömmliche Nahrung schmeckt, weil sie in früheren Fällen gut bekommen ist; die schädliche Nahrung widert an, weil sie in früheren Fällen schlecht bekommen ist. So könnte ein Gefühl der Lust und Unlust, also das eigentlichste Interesse der Organismen, wieder auf das Gedächtnis der Art allein zurückgeführt werden.

Mich befriedigt diese Antwort nicht. Und für unsere gegenwärtige Absicht, für die Frage nach der Entwicklung der Zufallssinne und ihrer Zufallsausschnitte, ist vielleicht eine noch unmittelbare Verbindung zwischen Interesse und Gedächtnis herzustellen. . . . . .

Die letzte Tatsache des Gedächtnisses ist das Wiedererkennen eines bestimmten Eindrucks, oder vielmehr — da wir niemals in denselben Fluss hinabsteigen können — das Vergleichen ähnlicher Eindrücke. Oder aber das Vergleichen ähnlicher Beziehungen von Eindrücken. Das ungeheuer komplizierte Gedächtnis des Kulturmenschen oder gar das Luxusgedächtnis des forschenden Menschen vergleicht so entfernte Aehnlichkeiten wie wandelnde Sterne und fallende Steine, wie den Blitz und das Kunststückchen des geriebenen Bernsteins, wie Interesse und Gedächtnis. Das Gedächtnis der sich entwickelnden Menschheit hat im Laufe der Jahrtausende z. B. Farbeneindrücke verglichen und klassifiziert und sich gemerkt. Das Gedächtnis auch schon des Menschen einer Urzeit hat durch Vergleichung von Eindrücken und Beziehungen die Klassifikationen oder Begriffe Hund, Vierfüssler, Tier gewonnen. Ueberspringen wir nun die Kluft und

fragen wir, worin die Tätigkeit des Urgedächtnisses, des an den Organismus der Amöbe geknüpften Gedächtnisses bestand, weil allein bestehen konnte?

Das Gedächtnis des Menschen übt durch Vergleichung eine Klassifikation der Sinneseindrücke ein. Alles philosophische Denken, ja selbst die Geistestat eines Newton lässt sich zuletzt auf Vergleichung von Beziehungen zurückführen, deren Grundlagen die Vergleichung von Sinneseindrücken gebildet hat. Aber die Amöbe besitzt noch keine Sinnesorgane, sie kann — wie wir annehmen müssen — Sehen, Hören, Schmecken und Tasten noch nicht differenzieren. Was hat also das Gedächtnis der Amöbe für ein Material? Eben haben wir die Amöbe angeschaut als ein empfindliches Etwas, das in dem Chaos der Weltvibrationen mitten inne steht. Ich spreche der populären Wissenschaft das Wort Vibrationen nach; eigentlich wissen wir nicht, was das ist, was man die Schwingungen im Aether und die Schwingungen der chemischen Atome metaphorisch nach den wahrnehmbaren Schwingungen der Luft genannt hat. Das Wesen dieser Vibrationen ist das vorläufige Ding-an-sich, welches über unsere Sinnesorgane hinweg in unserem Verstande zu den Erscheinungen des Hörens, des Gesichts und jeder Klassifikation wird. Das vorläufige Ding-an-sich. Im Ernste wird man die Erscheinungen des einen Sinnes nicht zum Ding-an-sich anderer Sinneserscheinungen machen wollen. Der Amöbe fehlt nun aber dieser Weg über die Sinnesorgane. Unmittelbar steht für unsere menschliche Vorstellung die Amöbe mit ihrem Gedächtnis mitten in den Weltvibrationen. Was kann nun dieses Gedächtnis an den durch kein Organ gesiebten Vibrationen klassifizieren? Was kann es an ihnen vergleichen? Was kann es an ihnen interessant finden? Kosmisch gesprochen: alles mögliche, was wir nicht wissen; aber kosmisch sprechen ha-

ben wir nicht gelernt. Menschlich gesprochen also: einzig und allein die Ordnung, die Regel. Die regelmässige Ordnung, auf die ‚man‘ sich verlassen kann, wie wir uns auf die regelmässige Ordnung der Tages- und Jahreszeiten verlassen.

Das ganze Chaos der Weltvibrationen stürmt auf die Amöbe ein. Aus diesem Chaos macht gewiss nur ein unendlich kleiner Teil Eindruck, der Teil, welcher dem Organismus der Amöbe nützt oder schadet. Wir halten die Hypothese von den Vibrationen fest. Da gibt es die mechanischen Schwingungen, wie wir sie Töne nennen; da gibt es Aetherschwingungen, wie wir sie Licht nennen; da gibt es die allerfeinsten Molekularschwingungen der Körper, die wir, weil sie die bekanntesten sind, für die gröbsten Körpererscheinungen wie Schwere und Undurchdringlichkeit halten. Da gibt es wahrscheinlich Weltvibrationen, die wir heute noch nicht kennen, weil der Zufall der Interesselosigkeit keinen besonderen Sinn für sie entstehen liess. Aber für gewisse Vibrationen hatte schon die Amöbe Interesse und merkte sie sich darum in ihrem kleinen Gedächtnis. Merken konnte sie sie nur durch Vergleichung der Eindrücke selbst und ihrer Beziehungen in Zeit und Raum. Vielleicht ahnt bereits die Amöbe den qualitativen Unterschied zwischen akustischen Luftvibrationen, zwischen thermischen Aethervibrationen und zwischen mechanischen Atomvibrationen. Nimmt man doch an, dass gewisse Protisten bereits Organoide für Licht- oder Wärmeempfindungen entwickelt haben. Ob das wahr ist oder nicht, wir können uns doch wenigstens vorstellen, dass das vergleichende und darum wiedererkennende Gedächtnis in seiner dumpfen Tiefe eines Tages etwas fühlte wie: Aha, das ist das, was Widerstand leistet! Aha, das ist das, was wärmt! Aha, das ist das, was schwirrt!

Teilte ich den Darwinistischen Wortaberglauben, so könnte ich das Interesse und das Gedächtnis nach diesen Voraussetzungen sehr bequem in Verbindung setzen. Es musste den Protisten (nach der Selektionstheorie) sehr wichtig sein, das Drücken, das Wärmen, das Schwirren des Freundes oder Feindes sofort aus den allerersten regelmässigen Vibrationen des drückenden, wärmenden oder schwirrenden Dinges zu erkennen und sich danach einzurichten, das Ding zu fressen oder ihm zu entfliehen. Das mit dem besseren Gedächtnis ausgestattete Protist blieb das überlebende usw. Das hiesse aber doch nur die Frage nach der Entwicklung des Gedächtnisses zurückschieben, wie der ganze Darwinismus (abgesehen von der stolzen Auflösung des Artbegriffs) nur eine gewaltige Zurückschiebung der Frage nach der Entstehung der Organismen ist. Noch eins wäre mir bei dieser Anwendung des Darwinismus bedenklich: es wird da nicht das Interesse aus dem Gedächtnis abgeleitet, sondern das Gedächtnis aus dem Interesse, ein Unbekanntes aus einem noch Unbekannteren. Eine Gleichung ersten Grades findet da ihre Lösung in einer Gleichung zweiten Grades.

Wir wollen einfacher, freilich auch viel allgemeiner vergleichen. Wir setzen in der Amöbe dabei freilich noch eines voraus: etwas, was unseren Nervenbahnen entspricht. Nur Ueberschätzung des Mikroskops kann sich — wie schon ausgeführt — dagegen auflehnen mit Berufung auf die scheinbare Strukturlosigkeit der Amöbe. Hundert Experimente beweisen jedoch die Tatsache, dass ein Eindruck im sogenannten Protoplasma der Amöbe weitergeleitet wird. Aber auch ohne diese Versuche können wir nicht anders denken als so: dem äusseren Leben jedes Organismus entspricht irgendein Grad von Innenleben, und dieses Innenleben muss einen Träger haben, wie das menschliche Nervensystem der Träger des

menschlichen Innenlebens ist. An diesen Träger ist überall in der Natur das Gedächtnis gebunden. Nun aber hat das Gedächtnis offenbar leichtere Arbeit, wenn es wiederkehrende oder gar regelmässig wiederkehrende Eindrücke, Stösse oder was das relative, vorläufige Ding-an-sich sonst ist, wiedererkennen kann. In dieser Leichtigkeit der Einübung, in dieser Bequemlichkeit des Wiedererkennens oder Vergleichens muss das interessierende Moment liegen. In Machs ‚Oekonomie-Prinzip'.

Von diesem Punkte aus also erscheint es mir vorstellbar, wie das interessierte Gedächtnis zuerst im unendlichen Laufe der organischen Entwicklung aus dem Chaos der Weltvibrationen die einander ähnlichen — soweit das Interesse reichte — klassifizieren und an der Klassifikation sich merken konnte, wie das interessierte Gedächtnis sodann innerhalb jeder Vibrationsart wieder einige Unterarten auszeichnen und sich merken konnte, wie unsere sechs Zufallssinne entstanden und innerhalb jedes Sinnes endlich der zufällige Ausschnitt, für welchen wir ein paar Namen wie gelb, grün, warm, kalt, hart, weich oder technische Bezeichnungen wie C, cis haben.

Noch einen kleinen Schritt weiter zu tun, habe ich versprochen und will ihn jetzt von der letzten Klippe des Denkens in den Abgrund hinaus wagen. Was ist das, was das Urgedächtnis tut, wenn es in seiner dumpfen Tiefe wahrnimmt und zuerst empfindet ‚Aussenwelt', dann ‚Druck', ‚Wärme'; wenn es sich die Weltvibrationen klassifizierend und vergleichend merkt, um aus diesem Merken und zu diesem Merken die Sinnesorgane sich zu erschaffen? Ist das nicht dasselbe, was wir getan haben und immer noch tun, wenn wir: die harten Dinger, die unbeweglich dem nackten Fusse im Wege sind, mit einem substantivischen Worte ‚Steine' nennen, wenn wir die Steine ordnen, zuerst roh interessiert nach

ihrer Schwere, Grösse, Wälzbarkeit, dann feiner interessiert nach ihrer Zerlegbarkeit im Feuer, dann weiter wissenschaftlich interessiert nach ihrer Zusammensetzung und ihrer Kristallform; wenn wir: an den Steinen ihr Fallen von der Höhe und nachher die Regelmässigkeit des Fallens entdecken, eine regelmässige Ordnung zwischen dem Fallen des Steins und dem Kreisen des Mondes ausrechnen, dem Begriffe der Schwere so eine neue Ausdehnung geben und in Jahrtausenden von der Empfindung des wuchtenden Steines bis zur Lehre von der Gravitation gelangen? Wir werden die Sprache das Gedächtnis des Menschengeschlechts nennen. Wir sehen jetzt, dass das Gedächtnis auch auf seiner untersten Stufe nichts anderes leistet als Sprachdienste, dass es auch da — vorläufig ohne hörbare oder sichtbare Zeichen — Sprache ist, d. h. nach Aehnlichkeiten klassifiziert. Wir erkennen, dass das Gedächtnis auf seinem ungeheuern Wege eigentlich doch dasselbe geblieben ist, dass es auch als Urgedächtnis schon nur nach dem *Zufall seines Interesses* klassifiziert und vergleicht, also in der Amöbe wie im höchsten Denken des Menschen *unfähig* sein muss, *interesselos* die Wirklichkeitswelt zu erkennen, ja dass sich diese Unfähigkeit in dem Grade steigern muss, als die Unmittelbarkeit des Zusammenhanges zwischen dem klassifizierenden Gedächtnis und dem Chaos der Weltvibrationen verloren geht. Wir begreifen die Welt um so weniger, in je weitere Begriffe wir sie fassen müssen.

Ich wage es, noch deutlicher zu sein. ‚Für den Menschen' ordnen sich regelmässige Luftstösse zu Tönen. C, cis. Sicherlich fälschend, aber praktisch. Die Vibrationen des ‚Aethers' zu Farben. Blau, rot. Fälschend, aber praktisch. Ist es nicht genau so, wie nachher mit den Worten: Stein, Pflanze, Tier? Gehören nicht schon

die Sinne (nicht nur die Worte für Lichtempfindungen) zu den normalen Täuschungen, zur Sprache? Und so sucht schon die Amöbe sich im Chaos zu orientieren. Sie kann die Stösse nicht zählen, aber sie ordnet sie irgendwie. Sie wird weniger getäuscht, wenn sie noch keine Töne hört.

Kein Strahl irgendeines Wissens dringt zu dem ersten Zufall, der uns die Weltvibrationen nach unseren spezifischen Sinnesenergien als sichtbare, hörbare, fühlbare usw. Wirkungen unterscheiden lässt. Nur ahnend wissen wir etwas davon, wie der Zufall in zweiter Potenz entstanden ist, wie das Interesse der sich entwickelnden Organismen innerhalb der spezifischen Sinnesenergien kleine Ausschnitte des Wahrnehmbaren aus dem ungeheuern Kreise des für Menschensinne Unwahrnehmbaren ausgeschieden hat. Hie und da wissen wir etwas von dem Zufall in dritter Potenz, der auf diesen kleinen Ausschnitten bestimmte Punkte fixierte und die Vibrationen dieser Punkte und ihrer nahen Umgebung als besondere Sinneswahrnehmungen, Wirkungen oder Eigenschaften auszeichnete, mit Namen versah oder als Begriffe festhielt wie: blau, süss, hart, cis, warm, Flieder. Wenn es nicht über menschliche Kraft ginge, so müssten wir die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Sprache zurückverfolgen über diese drei Zufallspotenzen hinaus, so müssten wir die Zufallsgeschichte des Bedeutungswandels, die wir für die Gegenwart, d. h. für die letzten vier Jahrtausende, verstehen gelernt haben, zurückverfolgen in die vorgeschichtliche und in die vormenschliche Zeit, als die klassifizierende Vergleichung der Weltvibrationen nacheinander die arme menschliche Welterkenntnis schuf, zuerst durch Differenzierung der Sinnesorgane, sodann durch Anpassung der einzelnen Organe an das organische Interesse und endlich durch menschliche Begriffs-

bildung oder menschliche Gedächtnisarbeit. Sprache können wir alle diese Tätigkeit nennen.

Erinnern wir uns noch einmal des Chaos von Weltvibrationen. Irgendein Unterschied, den wir resigniert in ein Ding-an-sich zurückhypostasieren, lässt uns Luftschwingungen vorstellen, die von der äussersten Langsamkeit bis zu unausdenkbarer Schnelligkeit fortschreiten können. Aus dieser unendlichen Reihe vernimmt das menschliche Ohr die Schwingungszahlen von sechzehn- bis achtzehntausend in der Sekunde. Innerhalb dieses Ausschnittes empfinden wir gewisse Beziehungen oder Verhältnisse als musikalisch. Der Violinspieler wiederum kann seinem Instrumente nur eine bestimmte Anzahl Töne innerhalb dieses Gesamtausschnittes entlocken, weil er zum Greifen nur eine einzige menschliche Hand mit ihren fünf Fingern von bestimmter Länge zur Verfügung hat und weil die Violinen nach diesem Zufall des menschlichen Baues ihrerseits gebaut werden müssen. Und so wie der Violinspieler, so steht das Denken oder die Sprache oder das Gedächtnis des Menschengeschlechts dem Chaos der Weltvibrationen gegenüber; so klein im Umfang, so ahnungsreich im Inhalt ist unsere Welterkenntnis wie eine ‚Träumerei‘ auf der Violine.

Wir werden später die Geschichte der Sprache als ein Werk des Zufalls, wie überhaupt die Geschichte der Menschheit als eine Zufallsgeschichte erkennen. Wir werden tiefer in den Zufallsbegriff einzudringen haben. Hier, auf einer der Vorstufen, nur einen Wink, damit das erschreckende Wort ‚Zufallssinne‘ sich gleich einer weiten Weltanschauung ruhig und heiter anschmiegen könne. Ist es nicht ein Zufall, dass die chemische Verbindung H_2O zu dem bekannten Stoffe verbrennt, den wir Wasser nennen? Ist es nicht weiter ein Zufall, dass dieser Stoff auf unserer Erde nicht selten ist, sondern in sol-

chen Massen vorkommt? Und doch ist die Erscheinung dieses Zufallsstoffes die Grundbedingung alles Lebens auf der Erde in Tieren, Pflanzen und (oft nachweisbar) in Kristallen, und doch ist der Zufallsstoff Wasser die Grundbedingung des menschlichen Organismus und seiner Zufallssinne. Wird man jetzt besser die Vergleichung mit der Violine verstehen, die nur einen Teil der möglichen musikalischen Töne umfasst, weil sie der Länge und der Gliederung der fünf Finger einer linken Menschenhand angepasst ist?" (Kr. d. Spr. I², 396/408.)

Wir sehen, auch unsere Sinnenwelt, die adjektivische Welt unserer Eindrücke, die der Wirklichkeit am nächsten steht, ist schon Täuschung, normale Täuschung, denn nicht nur die Worte, auch schon die Eindrücke sind blosse Zeichen, sind ihrem innersten Wesen nach symbolischer oder sprachlicher Art. Die Kette schliesst sich, es gibt kein Entrinnen. Man könnte ja sagen, die Naturwissenschaft habe doch das Ding-an-sich erkannt in den Wellenbewegungen der Luft und des Aethers, die erst durch unsere spezifischen Sinnesenergien in Erscheinungen verwandelt werden, in Farben und Töne. Aber es gehört wahrlich nur wenig Scharfsinn dazu, um diese Wellenbewegungen selbst als Erscheinungen zu erkennen, soweit sie nämlich, wie die Vibrationen der Stimmgabel, sichtbar gemacht werden können. Uebrigens sind diese tonerzeugenden Vibrationen schon Metaphern, Bilder, hergenommen von den Wasserwellen. Unsere Sinne, die einzigen Boten, die uns Nachricht geben von der Wirklichkeit, treffen, auch wenn wir sie mit dem schärfsten Mikroskop oder Teleskop bewaffnen, auf Erscheinungen und immer nur auf Erscheinungen. Ja, es ist eigentlich unphilosophisch, von etwas zu reden, was den Erscheinungen entspricht. Die Sprache allein ist es, die die

Welt zweimal setzt, sie zerspaltet in Erscheinungen und ein Etwas, das erscheint.

Wir können mit unseren Sinnen und unserer Sprache nicht an die Aussenwelt heran, aber dafür ist uns doch wohl die Innenwelt, die Welt der Seele um so besser bekannt? Gibt es auch kein Wissen von einer Aussenwelt, so gibt es doch Psychologie? Gewiss ist alles menschliche Wissen in dem Sinne rein psychologisch, dass es restlos aus Eindrücken und Erinnerungen besteht, also durch und durch metaphorisch und anthropomorph sein muss. Darin besteht ja gerade der Kern der Sprachkritik. Aber Psychologie im Sinne einer Erkenntnis der Seele, der seelischen Vorgänge gibt es nicht. Wir haben nur Sinne für die Aussenwelt, unser Erkenntnisapparat ist einseitig nach aussen gerichtet, unser Denken oder unsere Sprache muss deshalb wesentlich materialistisch, sensualistisch sein. Hinter dem Sieb der Sinne ist alles sinnisch. Für eine Seele, für innere Vorgänge haben wir kein Organ. Nur in dunklen, unmitteilbaren Gefühlen erfassen wir unsere inneren Zustände, in das Licht der Erkenntnis treten sie nicht.

„Von allen Versuchen dieser Sprachkritik, die Entscheidung berühmter Fragen als die von menschlichen Wortstreitigkeiten abzulehnen, ist der Versuch über die Seele der schwierigste, trotzdem der handfeste Seelenbegriff von allen Vertretern der Psychophysik und der physiologischen Psychologie aufgegeben worden ist. Wir haben nämlich in der Sprache wohl einen Gegensatz zwischen Seele und Leib, und auf ihm begründet den allgemeineren Gegensatz zwischen einer spiritualistischen und einer materialistischen Weltanschauung. Wenn wir aber die Entstehung der beiden Begriffe betrachten, so müssen wir doch sagen, dass wir zu dem Begriff des Leibes und der Materie überhaupt durch die Angaben unserer Zu-

fallssinne gelangt sind — sprachlich gelangt sind, als sprechende Menschen —, aber zu dem Begriff der Seele oder des Geistes ohne jede Unterlage. Da nun im Verstande nichts sein kann, als was vorher in den Sinnen war, so ist der Begriff der Seele oder des Geistes mit noch wilderer Metaphorik in den Verstand hineingekommen als der Begriff des Leibes. Der Materialismus ist wenigstens einseitig, der Spiritualismus ist nicht einmal einseitig. Um es auf den deutlichsten Ausdruck zu bringen: wir haben körperliche Organe und Sinne für die Beobachtung von Körperbewegungen; aber wir haben neben unserem Denkorgan keinen Sinn für die Beobachtung des Denkens. Die sogenannte Selbstbeobachtung hat kein Organ.“ (Kr. d. Spr. I², 248.)

Daher denn auch das alte Elend der Psychologie. Sie ist eine Wissenschaft ohne Gegenstand und ohne Terminologie. Die Seele ist ja nur ein substantivierender Ausdruck für den Zusammenhang unserer Erlebnisse, der durch das Gedächtnis hergestellt wird. Sie ist eine Gottheit oder ein Gespenst wie andere Götter und Gespenster. Und die Sprache der Psychologie strotzt förmlich von Mythologemen. Die sogenannten Seelenkräfte, wie Vernunft, Verstand, Wille, Gefühl, Gedächtnis und wie sie alle heissen, sind ja nur Metaphern, Bilder, Götter, wie alle Kräfte. Wie die Schwerkraft die Erscheinungen des Falles, so regieren die Seelenkräfte die Seelenvorgänge. In Wahrheit sind sie zusammenfassende Begriffe, Abstraktionen, die nichts erklären. Und mit diesen Abstraktionen quält sich die Psychologie fruchtlos, in allem Wesentlichen ergebnislos. Aber auch wenn sie entschlossen die alten Seelenvermögen der Popularpsychologie beiseite schiebt, und sich auf die Untersuchung der Elemente des Seelenlebens, der Empfindungen beschränken will, ist die Psychologie übel daran. Denn diese Empfin-

dungen sind, als Elemente gefasst, leider wiederum blosse Abstraktionen, sind in Wirklichkeit überaus kompliziert. In Wirklichkeit gibt es keine Empfindung ohne Wahrnehmung und Gefühl. Wir täuschen uns, wenn wir die seelischen Erlebnisse deshalb für einfach halten, weil wir sie vorläufig nicht weiter zerlegen, weil wir das unendlich feine Netzwerk ihrer Ursachen nicht ergründen können. Die physiologische Psychologie vollends ist in ihrem Materialismus nichts anderes als ein unbewusstes Bekenntnis zur Unmöglichkeit der Psychologie.

Die Sprachkritik kann nichts weiter tun, als dass sie die Rätsel des sogenannten Bewusstseins wenigstens erheblich vereinfacht, indem sie sie auf ein einziges, freilich abgründiges, zurückführt, auf das Rätsel des Gedächtnisses oder, besser gesagt, der Gedächtnisse. Denn auch Gedächtnis in der Einzahl ist eine Seelenkraft, also ein mythologisches Wesen. Unser ganzes Seelenleben, unser Vorstellen, Denken und Sprechen ist nur Erinnerung. Und hier enthüllt sich uns der letzte Grund, warum Psychologie mit den Mitteln der Sprache unmöglich sein muss. Ist unser Seelenleben nur Gedächtnis oder Sprache, so müsste ja die Sprache sich selbst erfassen können, wenn es Psychologie geben sollte, müsste den Begriffen auf den Grund kommen können, auf denen ihre eigene Entstehung beruht.

„Auch die Psychologie der Seelenlehre muss die Sprache als Werkzeug benutzen. Da sie aber gleichzeitig als ihren Gegenstand diejenigen Begriffe zu prüfen hat, auf denen die Sprachschöpfung beruht, da die Psychologie (wenn man sie nicht auf die kleinen Hilfsversuche der Psychophysik beschränken will) wesentlich die Kunde vom menschlichen Innenleben, also vorzüglich vom Denken oder Sprechen ist, — so hängt sie in der Luft, wie die Erde seit Kopernikus. Nur dass wir in der Psychologie

heute noch keine Gesetze kennen, die die Antipoden (Empfindung und Wille) binden, und darum über das Gefühl der Verwunderung noch nicht hinausgekommen sind. Wir finden in der Sprache Gattungsbegriffe vor, wie Empfindung und darunter Gesicht, Gehör usw., wie Gedächtnis, wie Wollen und darunter Lust, Schmerz usw., und weil wir die Sprache beim Denken nicht los werden können, weil wir die alten Schachteln für ehrwürdiger halten als ihren Inhalt, darum sind wir geneigt, alle diese Seelenkräfte zu mythologischen Ursachen unserer Seelenzustände zu machen. Es ist, als ob wir das Flussbett, das der Fluss sich doch erst gegraben hat, die Ursache des Flusses nennen wollten.

Die neueren Psychologen, wie Wundt, geben das zwar ungefähr zu; aber sie arbeiten unter Vorbehalt mit den mythologischen Begriffen so lange weiter, bis sie und die Leser den Vorbehalt vergessen haben. Sie wissen wohl, dass der Seelenbegriff nur ein X ist, die Unbekannte, von der sie innere Beobachtungen aussagen. Aber sie befreien sich nicht hinlänglich von der alten Sprache, um deren persönlichen Seelenbegriff fallen zu lassen und zu sagen: ‚es empfindet, es denkt, es will,' wie sie doch längst anstatt ‚Zeus donnert' sagen gelernt haben: ‚es donnert'.

Wie aber sich von der alten Sprache befreien, wenn diese, zugleich ungeeignet für wissenschaftliche Arbeit, doch zugleich das einzige Werkzeug der Wissenschaft ist? Und in der Psychologie Werkzeug und Objekt dazu? Muss ich's erst wieder durch das nächste Beispiel belegen? Auf Empfindungen und Wollungen wird unser Innenleben zurückgeführt. Die soll Psychologie zuletzt erklären. Womit? Mit Empfindungen und Wollungen. Was sind das für Dinge? Keine Dinge. Hypostasen, Abstraktionen, von Verben gebildet. Diese Verben glauben wir zu verstehen: wir empfinden, wir wollen. Erst im

folgenden wird ganz deutlich werden, was ich hier dennoch vorwegnehmen muss: es gibt keine Verbaldinge in der Wirklichkeit. Menschliche, rationale, zweckdienliche Denkarbeit hat die aktiven Verben geschaffen, die inaktiven Verben sind analogisch entstanden, aus einem menschlichen Ordnungsbedürfnis heraus. Was fangen wir mit substantivischen Hypostasen an, die wir selbst erst aus solchen Verben abgeleitet haben? Wir bauen auf ihnen die psychologische Terminologie auf.

Wir können auf keinem Wege zu einer brauchbaren psychologischen Terminologie gelangen. Die vorwissenschaftliche Sprache ist kaum mit der Aussenwelt vergleichbar; mit aller Selbstbeobachtung kommen wir über diese vorwissenschaftliche Sprache nicht hinaus, und das psychophysische Experiment lässt sich seine Aufgaben nach wie vor von der vorwissenschaftlichen Sprache stellen.

Darum auch können die physiologischen Psychologen ihre kleinen Beobachtungen nicht gut sprachlich unterbringen, weil die Nerven alles direkter und besser wissen als die Nervenbesitzer, welche sich den Dingen indirekt auf dem bildlichen Wege der Sinnesorgane nur nähern. Auf die Nervensubstanz wirken Gravitation, Chemismus, Wärme, Licht, Elektrizität, und wie man das Leben sonst klassifiziert hat, direkt; die Nerven empfinden diese Dinge so oder so und haben trotz Kant und dem Ding-an-sich vielleicht recht, vielleicht auch nicht. Wir aber kennen die Natur allein unter diesen Worten, gewissermassen nur brieflich, und quälen uns ab, zu begreifen, wie diese Namen, diese Unbekannten, auf die Nerven wirken können. Den Nerven aber sind es vielleicht Blutsverwandte, die sie begrüssen und küssen, deren Namen sie

aber nicht wissen, weil die Natur erst von den Menschen getauft worden ist.

Es ist ganz natürlich und gerecht, wenn die Sprache verrückt wird, sobald man sie auf die Vorgänge anwenden will, die im Menschengehirn eben erst zur Sprache oder zum Denken führen. Ein Spiegel soll sich nicht selbst spiegeln wollen." (Kr. d. Spr. I[1], 319 ff.)

Durch die Psychologie geht die unselige Spaltung, die die Sprache in die ewig einheitliche Wirklichkeit hineinträgt, die Spaltung unserer Innenwelt in Erleben als verbalen Vorgang und in Erlebnis als substantivische Hypostase. Die Welt ist nur einmal da. Wir aber, um sprechen oder denken zu können, müssen sie scheiden und sondern in innere und äussere Welt, in Subjekt und Objekt, in Seele und Leib, in Erscheinung und Ding an sich, in wirkende und gewirkte Natur. Diese grundlegende Erkenntnis der Mauthnerschen Skepsis könnte man einen erkenntniskritischen Monismus nennen, der freilich mit der Lehre derer um Haeckel nichts zu tun hat. Diesem erkenntniskritischen Monismus kann es nicht mehr einfallen, die alte Vexierfrage lösen zu wollen, ob Ich in der Welt bin oder ob die Welt in Mir ist. Subjekt und Objekt sind Worte, korrelative Begriffe der Menschensprache, und sie verlieren jeden Sinn, wenn das eine vom anderen losgelöst und etwa zur Ursache des anderen gemacht wird. Es gibt nur ein Objekt für ein Subjekt, und Objekt ist nur, was einem Subjekt gegenübersteht.

Wenn die Sprachkritik wortabergläubisch wäre, so könnte sie aus dem Wort „Gedächtnis" ein neues System herausspinnen, wie man ja auch eine andere „Seelenkraft", die Phantasie, zur Weltsubstanz und Weltschöpferin erhöht hat. Und sie könnte es sogar mit weit besserem Gewissen, weil doch die Phantasie nur eine der vielen Verkleidungen des Gedächtnisses ist. Man hat das Ge-

dächtnis, das als bewusstes Gedächtnis an ein Gehirn gebunden ist, auf die organische Materie überhaupt ausgedehnt, es als Funktion der organischen Materie bezeichnet. Die Sprachkritik, für die das Bewusstsein eine recht sekundäre Erscheinung ist, die Sprachkritik, die nicht ohne Grund vermutet, dass es bloss eine schmerzliche Hemmung auf der sonst glatt durchfahrenen Bahn der Gedächtnisse sei, muss von Haus aus geneigt sein, diesen Bedeutungswandel anzunehmen und damit ein unbewusstes oder organisches Gedächtnis. Ja, sie kann noch weiter gehen und auch in der Kristallbildung und im Chemismus Gedächtniserscheinungen sehen. So wären Bewusstsein, Vererbung und naturgesetzliches Geschehen überhaupt auf eine einzige Formel gebracht. Und selbst das quälende Rätsel der Zeit wäre etwas erhellt, wenn wir mit Mauthner dies Gedächtnis als potentielle oder gebundene Zeitenergie betrachten, gleichsam als aufgestaute Zeit. Dann wäre es begreiflich geworden, dass das Gedächtnis jene rätselhafte Kraft ist, die Vergangenheit zur Gegenwart zu machen vermag. So würde das Gedächtnis den Zusammenhang im Ich und den Zusammenhang in der Welt und den Zusammenhang zwischen Ich und Welt sehr schön erklären. Nur dass die Sprachkritik nicht mehr glaubt, die alte Sphinx mit einem W o r t in den Abgrund stürzen zu können.

III.

RAUM UND ZEIT

Wir haben gesehen, dass es für die Sprachkritik nur eine einzige relative Wirklichkeit geben kann, die Welt der Empfindungen oder Eigenschaften, die adjektivische Welt. Nun können wir aber nichts empfinden oder erleben, ohne es irgendwo und irgendwann zu empfinden oder zu erleben. Raum und Zeit sind die allgemeinen Grundbedingungen aller Wirklichkeit. Daraus ergibt sich, dass sie, obwohl substantivische Begriffe, doch keine Scheinbegriffe sein können, die eine blosse Wortexistenz führen und denen in der Wirklichkeit nichts entspricht. Sie sind Bedingungen, nicht Ursachen des Wirklichen, notwendige Voraussetzungen, nicht bewirkende Kräfte. Die ausserordentliche Schwierigkeit jeder Analyse dieser beiden Begriffe, die mit der Kausalität zusammen das bunte Gewebe unserer Erscheinungswelt wirken, besteht zunächst darin, dass wir sie, um sie fassen zu können, aus diesem Gewebe loslösen und für sich betrachten müssten, dass wir das aber eigentlich niemals vermögen. Nur mit Hilfe einer gewaltsamen Abstraktion können wir bei der Betrachtung des Raumbegriffs die Zeit, bei der Betrachtung des Zeitbegriffs den Raum fernhalten. Die Dinge, die im Raum nebeneinander liegen, existieren ja auch zugleich in der Zeit. Und die Veränderungen, die in der Zeit aufeinanderfolgen, bewegen sich durch den Raum. Der Begriff der Bewegung ist der sprechende Zeu-

ge dieser eigentümlichen Schwierigkeit. Er ist räumlich und zeitlich zugleich. Er beweist unwiderleglich, dass Raum und Zeit, die Unzertrennlichen, für die wir doch seltsamerweise keinen Oberbegriff kennen, der sie logisch verknüpfte, in geheimnisvollem Zusammenhang stehen müssen. Ist doch die Bewegung, dieser offenbar räumliche Begriff, das einzige Bild, unter dem wir uns die trotz ihrer zerstörenden Macht für unsere Vorstellung immer schemenhafte Zeit greifbar vorstellen können, und zugleich das einzige objektive Mass der Zeit. Es ist deshalb auf den ersten Blick sehr verlockend, den Zusammenhang so herzustellen, dass man vom Raume ausgeht und aus ihm die Zeit sich entwickeln lässt. Unsere Raumvorstellung kann nicht ohne Bewegung entstehen. Die Bewegungen unserer Arme und tastenden Finger, in Verbindung mit den Bewegungsgefühlen der Augenmuskeln, geben uns den ersten Begriff von Ausdehnung und Entfernung. Der operierte Blindgeborene sieht bekanntlich zunächst flächenhaft. Da wir nun auch die Zeit an der Bewegung (der Sonne oder des Pendels) messen, so scheint auch die Zeitvorstellung im letzten Grunde aus den Daten des Tastsinns hervorzugehen. Mauthner hat diesen Zusammenhang so ausgedrückt, dass er die Zeit als die vierte Dimension des Raums oder der Wirklichkeit fasst. Machen wir aber mit dieser interessanten Auffassung Ernst, so wird sofort klar, dass die Zeit sich doch immer nur innerhalb der drei Dimensionen des Raums bewegen kann, dass also der Begriff der Dimension sich nur mittels einer sehr kühnen Metapher auf die Zeit übertragen lässt. Sagen wir aber mit Mauthner statt Dimension lieber Determinante oder Bestimmung, so geht jede Anschaulichkeit wieder verloren, und wir fühlen uns wenig gefördert. Die Sache ist eben die, dass wir zwar die Zeit objektiv allerdings an der Bewegung im Raume messen, sie

aber zugleich subjektiv als Dauer empfinden. Die subjektive Empfindung der Zeitdauer nun hat offenbar keinerlei Beziehung zum Raume. Dazu kommt, dass im Begriff der Bewegung, so unabtrennbar von der Raumvorstellung er immer sein mag, die Zeit doch schon fix und fertig steckt, da ja jede Bewegung oder Veränderung eben in der Zeit geschieht, die Zeit voraussetzt. Wir können also den geheimnisvollen Zusammenhang von Raum und Zeit nicht so erhellen, dass wir die Zeit aus dem Raum hervorgehen lassen.

Wäre es uns aber auch wirklich gelungen, so hätten wir doch nicht viel gewonnen. Denn wir wissen ja nicht, was der Raum ist. Möglichkeit des Nebeneinander? Die Tautologie springt in die Augen. Denn das Nebeneinander setzt ja die Raumvorstellung voraus. Immerhin ist der Raum, mag er auch undefinierbar sein, doch insofern fassbarer als die Zeit, als er anschaulich ist und wie eine Eigenschaft an den Dingen haftet. Den Raum nehmen wir direkt wahr, durch den Tastsinn und durch eine Nebenfunktion des Gesichtssinns. Alle unsere Sinneswahrnehmungen sind nicht nur mit Gefühlszeichen, sondern auch mit Ortszeichen verknüpft, d. h. wir verlegen sie an bestimmte Stellen unseres Körpers, und wir projizieren die Gegenstände, von denen die Eindrücke herrühren, in eine bestimmte Richtung, an bestimmte Orte der Aussenwelt. Wir können also den Raum fassen als ein System von Zeichen für Nebenempfindungen, und da auch die Sprache sich als ein System von Empfindungszeichen darstellte, so können wir ganz wohl von einer Raumsprache reden, die allerdings, weil ursprünglich, wortlos, nicht wie die Wortsprache zwischen den Menschen, sondern rein individuell ist. Erscheint uns aber jede Empfindung örtlich bestimmt, so müssen wir den Ort oder den Raum für ebenso real halten wie die Empfindung

selbst. Natürlich ist diese Realität wie die Realität aller Empfindungen überhaupt, nur eine relative, nur Erscheinungsrealität. Was der Raum an und für sich, ohne Beziehung auf unsere Empfindung sei, das wissen wir nicht. Und so erweist sich auf sprachkritischem Standpunkt der Raum eben doch zuletzt als ein mythologischer Begriff, in dem wir, wie Mauthner die Sache sehr prägnant ausdrückt, „die Erscheinung zusammenfassen, dass wirkliche Bewegungen nach Richtungen erfolgen". Da nun aber der Richtungsbegriff, weil er auch die mechanische Bewegung als zielstrebig erscheinen lässt, im Grunde mit den unlösbaren Schwierigkeiten des Zweckbegriffs behaftet und aus der blossen Kausalität nicht erklärbar ist, so zeigt sich, dass die Frage nach dem Wesen und der Realität des Raums auf die andere überaus schwierige Frage hinausläuft, ob es in der Wirklichkeit Richtungen gibt oder nicht, ob nicht vielleicht wir Menschen erst die Richtungen in den Raum hineintragen. Die Begriffe der Bewegung und des Raums werden so für die sprachkritische Betrachtung zu psychologischen Problemen abgründiger Art. Mit Kant den Raum für eine blosse Form der Anschauung zu erklären, verbietet sich deshalb, weil er mit dem Begriff des Stoffs oder des Körpers so eng verknüpft ist, dass der Cartesianismus das Wesen des Körpers geradezu in der Ausdehnung, also im Raum finden konnte. Wollen wir aber der Frage der Realität des Raums näher treten, so versperrt uns wieder einmal die Sprache den Weg, die ihrem Wesen nach das in der Wirklichkeit unlöslich Verbundene scheiden, zerspalten muss, um es benennen und festhalten zu können. Sehen wir nämlich von der tatsächlich allgegenwärtigen Zeit ab, um den Raum rein darzustellen, so wird er sofort mythologisch, so wird er identisch mit dem Anhalt aller Metaphysik, dem ruhenden Sein, von dem die

in ewigem Fluss begriffene Erscheinungswelt unserer Sinne nichts weiss. Und so bleibt uns nichts übrig, als uns mit Mauthner auf die bescheidene Feststellung zu beschränken, dass der Raum die Bedingung der substantivischen Welt sei, der Welt des Seins, wie die Zeit die Bedingung der verbalen Welt ist, der Welt des Werdens und Wirkens. Sucht die Wissenschaft die Welt des Werdens zu erfassen, indem sie die scheinbar beständige Erscheinung in ewig ruhelose Bewegung auflöst, so ist es nur der Mystik gegeben, die zeitlose Welt des Seins ekstatisch zu ahnen.

Noch viel schwieriger, ja eigentlich verzweifelt gestaltet sich die Lage, wenn wir jetzt versuchen wollen, das Wesen der Zeit zu erfassen. Von jeher ist das Zeitproblem das schlimmste Kreuz aller Philosophien gewesen. Es muss im Mittelpunkt aller Erkenntniskritik stehen, weil es sich aufs innigste mit dem Zentralproblem unserer Weltauffassung, mit dem Rätsel der Ursache, berührt, ja vielleicht mit diesem Rätsel geradezu identisch ist. Die Analyse des Zeitbegriffs im „Wörterbuch der Philosophie“ gehört in ihrer weisen Selbstbeschränkung zu den feinsten Proben einer bis zu den äussersten Grenzen menschlicher Denkfähigkeit dringenden Begriffskritik und wirkt namentlich durch die scharfsinnige Aufdeckung der Beziehungen zwischen Zeit und Energie im höchsten Grade anregend. Leider können die Ergebnisse der bewunderungswürdigen Untersuchung hier nur angedeutet werden, und ich möchte den Leser von vornherein davor warnen, sie metaphysisch zu deuten. Sie wollen durchaus nur im wort- oder begriffskritischen Sinne verstanden sein.

Wir haben gesehen, dass der Raum zwar undefinierbar, aber doch jedenfalls anschaulich ist. Die Zeit nun ist nicht nur begrifflich unfassbar, sie lässt sich auch nicht

anschauen, nicht wahrnehmen. Wollen wir sie uns anschaulich machen, so müssen wir zu einem Bilde, zur Bewegung unsere Zuflucht nehmen, und wollen wir sie objektiv messen, so stehen uns als Massstab nur Raumeinheiten zur Verfügung. Unser subjektives Zeitgefühl, das Gefühl der Dauer, ist ausserordentlich trügerisch. Je nach den Erlebnissen, die ihren Inhalt bilden, dehnt sich die Stunde zur Ewigkeit oder schrumpft zum flüchtigen Augenblick zusammen. Die erfüllte Zeit wird nicht wahrgenommen. Es scheint mir eine Einsicht Mauthners von grosser Tragweite zu sein, dass wir eine Zeitempfindung im eigentlichen Sinne überhaupt nicht besitzen, wie uns auch jedes Zeitorgan fehlt. Die Zeit ist keine Form des Wirklichen, wie der Raum, der den wahrnehmbaren Dingen ihre Gestalt gibt, sie ist nur eine unfassbare Bedingung des Wirklichen, eine Art Mitursache bei allem Geschehen, ein Faktor, der in allem Wirklichen, was an unsere Sinne herantritt, irgendwie schon steckt. Die Zeit ist unfassbar, weil sie eigentlich keine Gegenwart kennt. Die Gegenwart, scheinbar unser einziger wirklicher Besitz, ist viel mehr räumlich als zeitlich. Richten wir unsere Aufmerksamkeit auf den Zeitpunkt eines Geschehens, so ist es schon vorüber und gehört der Vergangenheit an. Die Zeit in ihrer eindimensionalen Ausdehnung, wie wir sie unter dem Bild einer Linie uns vorstellen können, ist erst das Erzeugnis des Gedächtnisses, das einen früheren Eindruck mit einem späteren vergleicht. Und von diesem Gesichtspunkt aus erscheint sie rein subjektiv. Bedenken wir aber auf der anderen Seite, dass die Aufeinanderfolge zweier verschiedener Töne nicht willkürlich umkehrbar ist, sich vielmehr unserem Bewusstsein als dieser bestimmte, von jeder subjektiven Willkür unabhängige, mit der umgekehrten Aufeinanderfolge niemals zu verwechselnde Eindruck aufdrängt, so sind wir sehr ge-

neigt, mit der Sukzession auch die Zeit als etwas Objektives, Reales gelten zu lassen. Je nach dem Standpunkt, den wir einnehmen, erscheint uns also die Zeit einmal als ein Erzeugnis des Denkens und dann wieder als ein von aussen kommendes Wirkliches, das das Denken zwingt und bestimmt. Die Wesenlosigkeit dieses Dilemmas wird klar, wenn wir darauf achten, dass der Streit über die Realität oder Idealität der Zeit nur ein Spezialfall der von uns schon als sinnlos erkannten Vexierfrage ist, ob das Subjekt oder das Objekt wirklich sei, ob die Welt aus dem Denken hervorgehe oder das Denken aus der Welt. In sehr drastischer Weise lässt Mauthner die personifizierte „Frage der Fragen" (ob nämlich das Subjekt oder das Objekt wirklich sei) den verzweifelten Philosophen folgendermassen anfahren: „Das ist mir völlig gleichgültig, ob du im allgemeinen und überhaupt subjektiv oder objektiv veranlagt bist, ob du die runde Welt aus deinem Denken hervorgehen lässt oder dein rundes Denken aus der eckigen Welt. Siehst du denn nicht ein, was für ein Wortquatsch das ist? Da denkst du über den Begriff Zeit nach und wüsstest nicht einmal zu sagen, ob er zu der Welt da draussen oder der Welt da drinnen gehört. So lass die Frage liegen, ob du im allgemeinen und überhaupt den Kopf gegen die Wand oder die Wand gegen den Kopf zu rennen vorziehst. Versuche den wohlbekannten Begriff der Zeit zu fassen. Hast du ihn gefasst, handgreiflich gefasst, dann erst lege dir die kniffliche Frage vor, ob handgreifliches Fassen endlich doch ein Beweis für Wirklichkeit sei, ob der ehrliche Tastsinn wenigstens nicht lüge. Hast du aber die Zeit nicht handgreiflich fassen können oder gar nicht einmal begrifflich, dann wisse, dass dies für die Unwirklichkeit der Zeit nichts beweise." (W. II, 607 f.)

Lassen wir die Frage nach der Idealität oder Reali-

tät der Zeit in diesem tiefsten erkenntniskritischen Sinne als unlösbar beiseite und begnügen wir uns, die Zeit als Bedingung oder Mitursache des Geschehens zu betrachten, so stellt sie sich offenbar als eine Art von Kraft oder Energie dar. Unter diesem Bilde müssen wir sie uns vorstellen, wenn wir ihr eine relative Wirklichkeit zuschreiben wollen. Die Zeit hat nämlich mit dem Kraft- oder Energiebegriff dies gemeinsam: Sie wird wie eine Kraft verbraucht (während der Raum ewig unzerstörbar bleibt), sie strömt oder stürzt in eindeutiger Richtung dahin, sie hat gleichsam ein Gefälle wie jede lebendige Kraft, die Arbeit leistet. Soll eine Energie, etwa die Wärme, spürbar werden, Wirkungen erzielen, so muss sie nach dem bekannten Clausiusschen Gesetz von einer höheren Temperatur zu einer tieferen hinabfliessen. Niemals fliesst das Wasser oder die Wärme aufwärts. Ebenso die Zeit. Sie kann niemals rückwärts fliessen, ihre Richtung ist eindeutig, nicht umkehrbar. Sie unterscheidet sich aber von der Wärme dadurch, dass sie niemals eigentliche Ursache, sondern nur Bedingung von Veränderungen ist. Das Gefälle der Wärme ist immer irgendwie wirksam, das Gefälle der Zeit fliesst dahin ohne Wirkung. Immerhin, so gut wir Kräfte wie Licht und Wärme, Magnetismus und Elektrizität, seit sie für uns unstofflich geworden sind, als Anschauungsformen der Wirklichkeit bezeichnen könnten, ebensogut dürfen wir umgekehrt die Zeit eine Energieform nennen. Für die Sprachkritik liegt nun der Verdacht nahe, dass die von dem sogenannten Entropiegesetz festgestellte Richtung der Energie (Bewegung verwandelt sich auf natürlichem Weg in Wärme, nicht umgekehrt) schliesslich doch nur eine menschliche Orientierung ist, da ja Wärme ohne Gefäll nach geschehener vollständiger Ausgleichung sinngemässerweise nicht mehr Wärme heissen könnte,

weil sie sich dann uns Menschen gar nicht mehr als solche kundgäbe. Ist aber die Entropie ein rein menschlicher Begriff, so hat sie mit der Zeit auch das gemein, dass wir nicht wissen, ob ihr in der Wirklichkeit etwas entspricht.

Ein wichtiger Unterschied, der die als Energie angeschaute Zeit von allen übrigen Energien zu trennen scheint, wurde bisher noch nicht hervorgehoben. Alle übrigen Energien nämlich können sowohl als potentielle wie als kinetische, als lebendige wie als Spannkräfte auftreten. Die Zeit aber scheint nur als kinetische Energie vorstellbar zu sein. Sie strömt dahin in ewigem Sturz, aus dem unerschöpflichen Becken der Zukunft hinab in den schwarzen Abgrund der Vergangenheit. Aber aufstauen lässt sie sich nicht wie der Wasserstrom oder der elektrische Strom. Man müsste sich denn zu dem überraschend kühnen und überraschend treffsicheren Phantasiebild Mauthners erheben, das im vorigen Abschnitt schon gestreift wurde. Aufgestaute Zeitenergie, haben wir die nicht in der rätselhaften Kraft des Gedächtnisses, die das Wunder vollbringt, Vergangenheit zur Gegenwart zu machen?

„Nun ist, wie wir gelernt haben, eine Kraft immer eine g e r i c h t e t e Kraft; die Zeit aber ist sogar dadurch charakterisiert, dass sie „unbedingt" nicht umkehrbar ist, immer nur eindeutig nach einer einzigen Richtung strömt. Sofort stellt sich aber unter diesem Gesichtspunkte ein scheinbar unüberbrückbarer Unterschied heraus zwischen der Zeit (die etwas wie eine Energie sein muss, wenn sie wirklich ist) und den übrigen Energien. Die übrigen Energien, auch die hypothetischen des Lebens und des Geistes, können als potentielle und als kinetische Energien erscheinen; auf den Wechsel in den Bezeichnungen dieser beiden ganz klaren Begriffe kommt es

nicht an. Man denke an eine gestaute und an eine fliessende Wassermasse. Dem fliessenden Wasser lässt sich die Zeit ja gut vergleichen; ob sie sich in Arbeit umsetzen lässt oder nicht, ob sich ihre Richtung nutzbringend ändern lässt oder nicht, sie strömt dahin in ihrem Bette, der der Raum ist, wie ein Fluss der Urzeit, der noch kein Mühlrad und noch keine Turbine drehte. Nur aufstauen liess sich die Zeit nicht; ihre Energie (wenn sie eine Energie ist) liess sich nicht in potentielle Energie verwandeln. Wirklich nicht? Liesse sich nicht das Gedächtnis auffassen als der einzige Fall einer gebundenen, einer potentiellen Zeitenergie? Ich kann mir — in der Phantasie — das Gedächtnis als aufgestaute Zeit vorstellen, zunächst das unbewusste Gedächtnis der organischen Vererbung, zuletzt das Gedächtnis des Menschenhirns. Wohlgemerkt, mit dem Vorbehalte, von der Substanz der Zeit und des Gedächtnisses nichts zu wissen. Aber was wissen wir denn am Ende aller Enden von der Substanz des stürzenden Stromes? Nicht mehr, als das Tier von ihr weiss, welches diese Substanz als Wasser säuft. Wir sagen H_2O und wissen nicht mehr. So wissen wir auch nicht, was sich als gestaute Zeit im Gedächtnisse sammelt. Dann hätten wir uns, unmerklich allerdings, dem Rätsel des Gedächtnisses genähert und könnten es begreifen, wie die Gedächtniskraft die Vergangenheit zur Gegenwart machen kann. Ich brauche für meinen guten Leser wohl nicht erst zu unterstreichen. Habe ich das Gedächtnis die potentielle Zeitenergie genannt (wie ich oben im Raume eine mögliche Ursache sah), so treibe ich immer nur Begriffskritik und habe nicht den Glauben, im Laboratorium das Gedächtnis als potentielle Zeitenergie handgreiflich nachweisen zu können. Man hat den Begriff der Energie auf die rätselhaften Kräfte des Lebens und des Geistes ausgedehnt;

es wäre eines Versuches wert, den Energiebegriff auch auf die Zeit auszudehnen." (W. II, 628 f.)

Dieses kühne Bild scheint für einen Augenblick blitzartig die dunklen Beziehungen zu erhellen, die die rätselvollsten Begriffe menschlicher Weltauffassung, Zeit, Kraft (oder Ursache) und Gedächtnis unterirdisch verbinden. Aber sogleich sinkt das dichte Dunkel zurück, und die alte Sphinxfrage quält uns wieder, ob die Zeit und das Gedächtnis, das sie überwindet, wirklich oder unwirklich seien, ob unser seelisches Erleben Wirklichkeit oder Traum sei.

IV.

GRAMMATIK UND LOGIK

Aus dem, was wir bisher über das Wesen der Sprache und ihr Verhältnis zur Wirklichkeit gelernt haben, ergibt sich schon die Stellungnahme der Sprachkritik zu Grammatik und Logik. Selbstverständlich sehen wir in beiden nicht etwa imperative, normgebende Wissenschaften, die uns lehren, wie wir sprechen und denken s o l l e n, sondern beschreibende Disziplinen, die einfach darlegen, wie wir tatsächlich sprechen und denken. Und da die Sprachkritik zwischen Sprechen und Denken einen wesentlichen Unterschied nicht hat finden können, so kann auch keine Rede davon sein, dass etwa die Logik die „höhere" Wissenschaft wäre, zu der sich die bescheidene Grammatik nur wie eine dienende Magd verhielte. Grammatik wie Logik sind vielmehr gleicherweise Abstraktionen aus unseren Sprachgewohnheiten. Und da die Sprachgewohnheiten der Menschen sehr verschieden sind, so gibt es nicht d i e Grammatik und d i e Logik, sondern nur Grammatiken und Logiken. Die Logik in der Mehrzahl nimmt sich freilich schlecht genug aus und büsst ihre ganze Würde ein. Es enthüllt eben diese Mehrzahl die Zugehörigkeit der gepriesenen Logik zum Reiche der Konventionen. Sie steht mit einem Male als ein künstliches Gebilde da, das von den natürlichen Vorgängen unseres Seelenlebens weit abführt. Der enge Zusammenhang der formalen Logik, wie sie sich seit Aristo-

teles forterbt, mit der Sprache geht schon aus dem bedenklichen Umstand hervor, dass sich ein ordentlicher Syllogismus doch nur in den Sprachen konstruieren lässt, die die grammatischen Kategorien des Substantivs und des Verbums besitzen.

Das geläufige Vorurteil, dass den grammatischen Kategorien der sogenannten „entwickelteren Sprachen" entsprechende Wirklichkeitskategorien wie Ding, Eigenschaft und Tätigkeit fein säuberlich geordnet gegenüberständen, besteht für uns nicht mehr. Wir sehen keinen irgendwie wesentlichen Unterschied zwischen Substantiv und Adjektiv. Denn für uns bedeutet ja das Substantiv, erkenntniskritisch betrachtet, gar nichts anderes als den sprachlichen Ausdruck des Gesamteindrucks, den ein Gegenstand auf uns macht, der Summe seiner Eigenschaften, während das Adjektiv eben die Aufmerksamkeit auf einen Teileindruck, auf ein einzelnes Merkmal dieses Gegenstandes lenkt. Die Dinglichkeit, die Körperlichkeit der Objekte baut sich ja aus den Eigenschaften auf und enthält für uns nie etwas anderes als die Gesamtheit dieser Eigenschaften. Mit anderen Worten: Substantive und Adjektive gibt es nur in der Sprache, genau gesagt, in gewissen Sprachen, nicht aber in der Natur. Kr. d. Spr. III, 7/9.

Und ebenso wissen wir, dass es nie und nimmer ein Verbum in der Natur gibt, sondern nur minimale stetige Veränderungen, die erst die Sprache, weil sie sie sonst gar nicht erfassen könnte, um einen Zweck oder eine Richtung gruppiert und so das Verbum herstellt.

„Wir haben schon gezeigt, wie unsere Wahrnehmung die unzähligen Finger- und Handbewegungen oder gar die Muskelreizungen und Innervationen z. B. beim Graben oder Stricken gar nicht sondert, wie unsere Wahrnehmung aus einem augenblicklichen Situationsbilde oder

aus mehreren solchen die Handlung erst kombiniert, wie erst der Zweckbegriff, den wir in eine unendliche Reihe von minimalen Bewegungen hineinlegen, den wir bei ihnen voraussetzen, als Handlung einen sprachlichen Ausdruck erhält. Was wir mit den Sinnen wahrnehmen beim Satteln, beim Ackern, beim Graben oder Stricken, das ist in keinem Augenblicke etwas, was einer Handlung irgendwie ähnlich sähe. Unsere Wahrnehmungen sind — wie gesagt — immer adjektivischer Art. Unser Interesse ist es, unter Umständen statt der Adjektive rot, weich, süss, saftig, die gemeinsame Ursache dieser Adjektive zu beachten, das sogenannte Ding, und es Apfel zu nennen. Unser Interesse ist es wiederum, was uns veranlasst, die durch einen Zweckbegriff vereinigten Wahrnehmungen ebenso durch ein Verbum zusammenzufassen. Beim Substantiv setzen wir in der Wirklichkeitswelt wenigstens eine Substanz voraus, die die vorausgegangene gemeinsame Ursache der Adjektive ist. Beim Verbum ist das Gemeinsame, der Zweck der minimalen Veränderungen, der Sinn des Verbums also, in der Gegenwartswelt ganz gewiss nicht vorhanden. Das Verbale in den Vorgängen kann schon aus diesem Grunde nicht eigentlich mitgeteilt werden, ein eigentliches Verbum ist gar nicht möglich; die verbalen Formen fordern uns nur auf, eine Tätigkeit und dergleichen aus den Worten herauszuhören oder in sie hineinzulegen, das heisst unsere Aufmerksamkeit mehr auf die Veränderung der Situation als auf die Situation selbst zu richten." (Kr. d. Spr. III[1] u. [2], 64 f.)

Sind nun schon die grammatischen Hauptkategorien derartig wirklichkeitsfremd, so kann es uns nicht mehr überraschen, wenn wir entdecken, dass auch die Beziehungsformen der Sprache wie die Kasus des Nomens und die Tempora des Verbums sich als ungeeignet er-

weisen werden, Wirklichkeitsbeziehungen auszudrücken. Schon deshalb, weil sie wie die Sprache überhaupt, niemals eindeutig, sondern in ihrem Sinne durchaus unbestimmt und schwebend sind. Vom Genitiv, dessen Funktionen eine geradezu schillernde Vielseitigkeit zeigen, geben das jetzt wohl die besten Grammatiker selbst ohne weiteres zu. Alle Versuche, ihn auf eines oder wenige Verhältnisse von Dingen festzulegen, müssen kläglich scheitern, auch in Sprachen, wo nicht wie im Lateinischen amor patris die Liebe des Vaters wie die Liebe zum Vater bedeuten kann. Er bezeichnet einfach jede beliebige Beziehung von Gegenständen zueinander, und so ist es mit dem Akkusativ und überhaupt mit jedem Kasus.

„Man hat ebenso wie beim Genitiv auch beim Akkusativ eine logische Einteilung in verschiedene Bedeutungen herauszufinden gesucht. Ich habe vorhin beim Genitiv den Punkt nicht erwähnt, auf den ich jetzt hinweisen muss. Angenommen auch, es sei eine solche logische Einteilung da oder dort möglich, will dann irgendein Grammatiker der Welt behaupten, dass beim lebendigen Gebrauch der Kasusform irgendein Bewusstsein oder auch nur die dunkelste Ahnung der logischen Einteilung vorhanden sei? Für das Sprachgefühl des Nichtgeschulten gibt es nur einen Genitiv, nur einen Akkusativ. Die Unbestimmtheit des Sinns jeder einzelnen Kasusform ist so gross, dass nichts weiter übrig bleibt, als von ihnen zu sagen: sie deuten Beziehungen an. Die umgebende Wirklichkeit, respektive die wachgerufene Erinnerung an sie gibt den Kasusformen in der jeweiligen Anwendung erst ihren besonderen Sinn. Ich brauche für Fachleute nicht erst hinzuzufügen, dass für die übrigen Kasus noch in höherem Masse gilt, was ich für den Genitiv und

Akkusativ nachgewiesen habe.“ (Kr. d. Spr. III[1], 23; III[2], 24.)

In ähnlicher Weise vieldeutig sind die Zeitformen des Verbums (man denke nur daran, dass die Gegenwart auch Vergangenheit und Zukunft ausdrücken kann), und ihre Zahl genügt bei weitem nicht, um die verwickelten Zeitverhältnisse der Wirklichkeit auszudrücken. Im Banne der Sprachgewohnheit wundert sich niemand über Seltsamkeiten, wie dass das Passivum am Verbum statt am Substantiv ausgedrückt wird, das doch den leidenden Gegenstand bezeichnet. Und nur wer im Stande erkenntniskritischer Unschuld lebt, kann darüber lachen, wenn Mauthner auf die Wirklichkeitsfremdheit des Intransitivums aufmerksam macht und mit Recht sagt, dass es eigentlich heissen müsste: „der Baum grünt mich“.

„Ich nehme es als zugestanden an, dass die Merkmale der Dinge, die wir durch Adjektive ausdrücken, ebenso gut durch intransitive Verben hätten ausgedrückt werden können. Wir wissen, dass die Empfindung der grünen Farbe erst durch eine Wirkung auf unsere Netzhaut hervorgerufen wird, dass wir das Objekt des scheinbar intransitiven Verbums ‚grünen‘ sind. Der Satz ‚der Baum grünt mich‘ ist noch ganz und gar gegen unser historisch gewordenes Sprachgefühl gebildet. Aber unser Sprachgefühl gestattet doch schon, anstatt ‚der Baum ist grün‘, wenigstens zu sagen ‚der Baum grünt‘. Dasselbe Sprachgefühl gestattet aber nicht, das Adjektiv ‚weiss‘ in das intransitive Verbum ‚weissen‘ zu verwandeln, vielleicht nur, weil es ein transitives Verbum ‚weissen‘ gibt. Das Sprachgefühl verfährt dabei ganz unlogisch. Die Tatsache, dass i c h das Objekt aller Sinneseindrücke bin, dass i c h also als Objekt zu allen intransitiven Verben hinzugefügt werden müsse, ist dem Sprachgefühl nicht

ganz fremd. Wenn mein eigenes Sprachgefühl mich nicht täuscht, so sucht die Sprache diesen Umstand durch den sogenannten Dativus ethicus häufig auszudrücken. In Prosa und Poesie können wir sagen: Der Apfel schmeckt mir (süss), die Rose duftet mir, der Baum grünt mir. Versenken wir uns in den Sinn dieses Dativs, so werden wir erkennen, dass er eigentlich wirklich das Objekt des Schmeckens und Duftens ausspricht; nur weil das gewohnte äussere Objekt nach unseren Sprachgewohnheiten im Akkusativ ausgesprochen zu werden pflegt, nehmen wir für das innere Objekt den intimeren Dativ zu Hilfe. Ich kann mich nicht anders ausdrücken und vertraue auf das Sprachgefühl des Lesers.“ (Kr. d. Spr. III[1] u. [2], 20 f.)

Ja, selbst der Zahlbegriff, der doch so greifbar scheint, entgleitet uns und enthüllt sich als unwirklich. Mauthners glänzende Darlegung über diesen Punkt mag leidenschaftlichen Widerspruch wecken, ist aber trotzdem unwiderleglich. Die Natur zählt nicht, die Zahl und das Zählen ist menschliche Erfindung, Und wenn wir daran festhalten wollen, dass wenigstens die Verhältnisse, die den Zahlen zugrunde liegen, wirklich seien, so müssen wir uns sagen, dass Verhältnisse nur auf Vergleichung, also auf einer psychischen Tätigkeit beruhen und deshalb selbst in die Psychologie gehören, nicht in die Wirklichkeit. Die einzige „natürliche“ Zahl, die Zwei, ist der Ausdruck der Gleichheit, also ein Erzeugnis des vergleichenden Gedächtnisses.

„Bei keinem Redeteil scheint es so einleuchtend, wie beim Zahlwort, dass die sprachliche Bezeichnung der Wirklichkeitswelt entspreche. Je mehr die moderne Naturwissenschaft mathematisch geworden ist, je mehr sie Sinneseindrücke wie Töne und Farben, je mehr sie chemische Erscheinungen auf Zahlenverhältnisse zurückführt, desto mehr will es scheinen, als ob die Lehre des alten

Pythagoras wieder zu Ehren kommen solle, dass nämlich die Harmonie des Weltalls wie die der Musik auf Zahlenverhältnisse gegründet sei. Wie aber, wenn ‚Zahlen' an sich schon Verhältnisse wären, das Wort Zahlenverhältnis also ein überflüssiger Pleonasmus? Dann würde die Ansicht der alten und der neuen Pythagoreer nur noch deutlicher zum Ausdruck kommen: dass nämlich das innerste Wesen der Welt aus Zahlen bestehe, dass — modern ausgedrückt — das Ding-an-sich die Zahl sei. Ich weiss nicht, ob diese Hypothese schon einmal mit so dürren Worten ausgesprochen worden ist, aber sie liegt unserer Physik und Chemie zugrunde.

Dem gegenüber möchte ich die Frage aufwerfen, ob es für uns überhaupt vorstellbar sei, Zahlen in den Dingen selbst anzunehmen, Zahlen anderswo anzunehmen, als in unserem Menschenkopf? Wenn in meinem Garten zehn Birnbäume stehen, so frage ich: Wo in aller Welt kann die Zahl zehn stecken als in meinem Kopfe? Ich meine damit nicht bloss, dass die Birnbäume von ihrer Zahl nichts wissen, sondern dass die Zahl mit ihrer Existenz, mit den Ursachen und den Folgen ihrer Existenz nie und nimmer etwas zu schaffen haben kann. Wenn zehn Birnbäume mehr Nahrung aus dem Boden saugen und mehr Früchte tragen als fünf Birnbäume, so ist dieses Verhältnis nur in meinem Kopfe vorhanden; in der Wirklichkeitswelt gibt es nur den Stoffwechsel und die Fruchtbildung. Die Zehnzahl ist nicht in den Birnbäumen, nicht in einem einzigen und nicht in allen. Sie ist ein Verhältnis, durch welches ich meinen Schaden oder Nutzen bequemer übersehen kann.

Aber auch in der Physik und Chemie, wo die Zahlen eine ganz andere wissenschaftliche Bedeutung haben, scheint mir der Gedanke nicht vorstellbar zu sein, dass die Zahlen wirklich wären. Wenn eine bestimmte Anzahl

von Schwingungen einen bestimmten Ton oder eine bestimmte Farbe erzeugt, so ist wohl das Verhältnis der Schwingungen vorhanden, das Verhältnis zur Zeit, aber nicht ihre Zahl. Genau so wie eine grössere Anzahl von Birnbäumen einen anderen Erfolg hat als eine geringere, hat auch eine grössere Zahl von Schwingungen einen anderen Erfolg als eine geringere. Und das viel regelmässiger. Aber die Regelmässigkeit beweist nichts für die Wirklichkeit der Zahlen; wäre der Pflanzenwuchs so einfach wie die Schwingungen einer Saite, böten Sonne, Feuchtigkeit, Wind, Insekten usw. nicht tausend Komplikationen, auch der Erfolg der Birnbäume wäre regelmässig nach ihrer Zahl, und die Zahl wäre darum dennoch nicht wirklich. Ebenso scheint mir der Gedanke unvorstellbar, dass die Zahlen wirklich seien, in deren Verhältnis sich die Atome zu Molekülen vereinigen sollen. Die Regelmässigkeit mag noch genauer sein als in der Optik und Akustik; die Wirklichkeit ist damit nicht bewiesen. Mag die Anordnung von sechs Atomen zu gewissen Molekülen so notwendig sein, wie die Stellungen und Bewegungen von acht Personen zu gewissen Tänzen, so ist die Sechszahl der Atome darum so wenig in der Wirklichkeit wie die Achtzahl der Tänzer. Beim Tanze wird man es mir zugeben. Die Achtzahl ist weder in einem der Tänzer, noch in ihnen allen, noch im Tanze, noch im Tanzsaal, sondern einzig und allein in den Köpfen der Zuschauer. So ist die Sechszahl der Atome weder in einem von ihnen noch im Molekül noch im Raume noch in der Zeit, sondern nur im Kopfe des Chemikers, der sich seine Sechszahl übrigens auch tatsächlich nicht vorstellen kann. Das chemische Kekulésche Sechseck ist eingestandenermassen eine bildliche Ausdrucksweise für eine unvorstellbare Wirklichkeit, eine Metapher. Man hat sich in der Physik nur noch nicht darauf besonnen, dass auch die Zahlen der

Schwingungen Metaphern sein mögen für einen Vorgang, den wir nicht beschreiben können.

Wir wissen von der Wirklichkeit nur, dass in ihr neben anderen Verhältnissen auch Einheitsverhältnisse bestehen. Die einzig wirklichen Verhältnisse waren vor den Zahlen da, mit deren Hilfe wir sie messen, wie die Verhältnisse noch nicht gemessener Räume doch schon da sind. Es gibt auf der Welt ebenso viele Schafsköpfe wie Schafsherzen; und auf jeden Schafskopf kommen vier Schafsfüsse. Dieses letztere Verhältnis ist aber nicht mehr ganz der Natur entsprechend ausgedrückt; die Natur kann nicht zählen, nicht bis zu vier. Die Natur kennt nur die ‚Einheit', und darum irrt sie sich nie. Sie liefert zu jedem Schafsherzen den nötigen Schafskopf, und nur darum liefert sie von beiden die gleiche Zahl. Aber sie weiss nicht, wie viele Schafsköpfe und Schafsherzen es gibt. Sie weiss es nicht nur nicht, die Anzahl ist auch in der Natur nicht vorhanden, auch nicht einmal stillschweigend, nicht einmal unbewusst. Es gibt keine Zahl ausser im Menschenkopfe. Und auch da ist die Zahl erst durch die Sprache entstanden. Denn minder entwickelte Völker kennen ebenfalls nur Einheitsverhältnisse, nicht aber Zahlen. Es gibt ‚wilde' Völkerschaften, bei denen man z. B. die Zahl der drohenden Feinde noch in natürlicher Weise angibt. Da diese Leute nicht zählen gelernt haben und die sie interessierende Gefahr dennoch im Verhältnis steht zu der Anzahl der Feinde, so verständigen sie sich mit ihren Bundesgenossen, wie die Natur es macht, wenn sie hundert Schafen hundert Köpfe zu geben hat. Sie gibt jedem den seinigen. Und sie kann sich nicht irren, weil sie eben keine Zahl kennt. Hat also unsere wilde Völkerschaft die Feinde erschlagen, so schickt sie z. B. ihre abgehauenen Köpfe oder rechten Hände oder ihre Nasen als Botschaft ab, und wenn der Feinde siebzehn waren, so werden sieb-

zehn Köpfe oder Hände oder Nasen eintreffen. Weder die Sieger noch ihre Freunde werden über das Verhältnis im Zweifel sein, obwohl sie für die Zahl siebzehn keine Ziffer und kein Wort haben. Genau so wie die Zahl siebzehn auch bei den Feinden nicht wirklich war. Und vor dem Kampfe werden die Angegriffenen siebzehn Steinchen oder Muscheln an ihre Freunde schicken, wenn sie Hilfe bedürfen. Auf jeden Feind ein Steinchen oder eine Muschel.“ (Kr. d. Spr. III[1], 146 ff.; III[2], 145 ff.)

„Wir müssen uns somit in die Vorstellung flüchten, dass alles nur in unserem Bewusstsein ist, worauf irgendwelche Zahlenbegriffe sich beziehen. In unserem Bewusstsein allein sind die Grössenverhältnisse, die wir mit unserem Zahlensystem messen, in unserem Bewusstsein allein ist die Kontinuität, deren einzelne Punkte wir durch den Differentialbegriff zu bestimmen suchen. Wenn oben gesagt worden ist, dass die Zahlen unwirklich sind, die Grössenverhältnisse aber wirklich, so war das eben nur mit den Mitteln der Sprache ausgedrückt. Es ist in der Natur etwas Wirkliches, was den Grössenverhältnissen entspricht; in der Natur selbst können es aber keine Verhältnisse sein, weil diese erst durch Vergleichung, also durch Verstandestätigkeit entstehen.“ (Kr. d. Spr. III[1], 169; III[2], 170.)

Sind nun die Worte und ihre Beziehungsformen dem Sinne nach durchaus unbestimmt, so muss sich diese Unbestimmtheit bei der Verbindung der Worte zu Sätzen nach den Regeln der Syntax naturgemäss noch erhöhen. Die syntaktische Gliederung, wie sie sich in den Schriftsprachen allmählich zu einem überaus kunstreichen und verwickelten Bau ausgebildet hat, entspricht nur ganz ungefähr der natürlichen Anordnung der Vorstellungen in unserem Kopfe, ja sie steht mit ihr manchmal in offenbarem Widerspruch. Nur ungefähr können die syntak-

tischen Formen die logischen Beziehungen der Satzglieder zueinander andeuten. Man denke an die ausserordentliche Freiheit der Wortfolge in den antiken Sprachen und auch im Deutschen, an die Verschiedenartigkeit der Beziehungen, die durch Konjunktionen wie „und", „aber", „oder" ausgedrückt werden können, vor allem an das Undefinierbare des Verhältnisses von Haupt- und Nebensatz, das jedem guten Lehrer beim Sprachunterricht quälend zum Bewusstsein kommen muss. Man sagt, der Nebensatz sei vom Hauptsatz „abhängig" und verrät schon durch diese in allen Farben schillernde Bezeichnung seine Unwissenheit. Worin diese Abhängigkeit eigentlich besteht, das eben wäre zu erklären. Schliesslich lässt sich nichts weiter sagen, als dass der Hauptsatz durch den Nebensatz irgendwie näher bestimmt wird. Die üblichen Bezeichnungen „Haupt"- und „Neben"satz sind ganz irreführend, weil ja doch in unzähligen Fällen der Hauptgedanke in dem unscheinbaren Nebensatz steckt, der in der syntaktischen Anordnung als ein Anhängsel erscheint.

Die weit mehr ästhetische als erkenntnismässige Bedeutung der Syntax und ihrer verschlungenen Formen geht schon aus der Tatsache hervor, dass erst die Schriftsprache, die künstliche Papiersprache von ihr ausgiebigeren Gebrauch macht. Die Syntax der natürlichen Sprache des täglichen Lebens ist ausserordentlich einfach. Da reihen wir kurze Sätzchen ohne Konjunktionen und ähnliches Beiwerk aneinander. Deshalb sind auch manche „gebildete" Dramatiker, die ihre Personen auf der Bühne in wohlgedrechselten Perioden reden lassen, von unwiderstehlicher Komik. Auf der Syntax beruht auch der rein ästhetische Begriff des „Stils".

Wenn nun das alles richtig ist, wenn die Worte und Formen der Sprache ihrem Sinne nach immer unbe-

stimmt und schwebend bleiben, wie kommt es dann, dass wir uns mit ihrer Hilfe doch ganz leidlich zu verständigen vermögen? Es kommt ganz einfach daher, dass die Sprache, wie wir längst wissen, aus lauter Erinnerungszeichen besteht. Die Sinneseindrücke, an die die Worte und Wortformen uns erinnern, sind es, die die Sprache im jeweiligen Augenblick erst deutlich und bestimmt machen. An sich ist die Sprache in all ihren Teilen vieldeutig. Eindeutig wird sie erst durch die jeweilige anschauliche oder erinnerte Situation, auf die sie als Zeichen hinweist. Die Sprache ist, als ein System von Erinnerungshilfen, ihrem innersten Wesen nach deiktischer, hinweisender Art. Ihr ganzes Amt besteht darin, Erinnerungen zu wecken und zu ordnen. Sie ist in gewissem Sinne das Gedächtnis selbst. Einem Gehirn von geringer Erfahrung vermag auch die reichste Sprache nur wenig zu sagen. Wir müssen endgültig brechen mit dem Wahn, als könnten wir die Welt verstehen, indem wir sie beschwatzen. Nicht die Worte erklären die Sachen, sondern die Sachen die Worte. Von diesem Standpunkt allein vermögen wir uns der Entstehung der Sprache wenigstens etwas zu nähern. Nicht durch Nachahmung der Wirklichkeit in Lautzeichen kann die Sprache entstanden sein, wie man gemeint hat, denn zwischen den Lauten der Sprache und der Wirklichkeit besteht keinerlei unmittelbare Beziehung. Auch die schallnachahmenden Worte sind nur konventionelle Bilder. Der Kuckuck ruft nicht seinen Namen, der Hund bellt nicht Wauwau. Der erste Sprachlaut muss vielmehr hinweisender Art gewesen sein, am Anfang war das Demonstrativ. „Da!“ rief der Urmensch, als die Sonne aufging oder der Feind heranrückte. Der Urlaut oder das Urwort war daher ausserordentlich vieldeutig, aber die jeweils gegenwärtige Situation erklärte es ausreichend. Von diesem rein hin-

weisenden, vieldeutigen Urwort aus ist dann die Sprache durch immer neue Metaphern weiter gewachsen.

Haben wir die Bedeutung der jeweiligen, anschaulichen oder erinnerten Situation für die Sprache erfasst, so erkennen wir mit überraschender Klarheit, wie fremd und wie ohnmächtig die Sprache mit ihrer Grammatik dem natürlichen Seelenvorgang der Erkenntnis gegenübersteht. Die Psychologie nennt diesen Vorgang, gleichsam die Nahrungsaufnahme unseres Geistes, Apperzeption, ohne damit sein Geheimnis irgendwie zu erhellen. Er besteht offenbar darin, dass die Vorstellungsmasse, über die ein Mensch bereits verfügt, durch eine geheimnisvolle Tätigkeit des Gehirns um einen neuen Eindruck verstärkt oder bereichert wird. Wie das geschieht, wissen wir nicht und werden es vielleicht nie erfahren. Entspräche nun die Grammatik diesem Seelenvorgang, so hätte sie doch eigentlich nur zwei syntaktische Kategorien oder Satzteile nötig, nämlich Subjekt und Prädikat. Das Subjekt wäre immer der bereits vorhandene Bewusstseinsinhalt, soweit er im gegebenen Augenblick in Bereitschaft steht, das Bekannte, das Prädikat wäre das Neue, das zum Bekannten hinzukommt. Das Subjekt wäre die anschauliche oder erinnerte Situation des Augenblicks, das Prädikat die neue Beobachtung oder auch nur der Hinweis auf einen bestimmten Punkt innerhalb dieser Situation, auf den der Hörer seine Aufmerksamkeit richten soll.

„Durch solche Gedanken muss man, wie mich dünkt, zu der Ueberzeugung gelangen, dass die zufälligen syntaktischen Kategorien unserer zwischen dem Mittelmeer und der Gegend von Island gerade in diesem Augenblicke gebrauchten Sprachen, dass unsere syntaktischen Regeln für die immer noch behauptete Aufgabe der Sprache, für die Welterkenntnis, nicht mehr Bedeutung haben als etwa

die Figuren eines Kontertanzes für Gefühle, die ein Liebespaar zu dem Tanze zusammenführen mögen. Mag der Tanzmeister sich ärgern, wenn das Paar Brust an Brust gepresst die Figur vergisst oder gar vergessen hat, dass der Walzer keine Polka ist, der Dreitakt kein Zweitakt. Die beiden Leute werden sich auch im Zweitakt verstehen. Und wenn nachher in der Kritik der Logik, der logischen Syntax, das Wesen der Apperzeption klar werden kann, so wird die pedantische Lächerlichkeit aller Syntax vielleicht plötzlich von ihrer psychologischen Seite her klar werden. Es ist ja wirklich nur ein ewiger Zweitakt, in welchem unaufhörlich bald langsamer, bald schneller unsere Erkenntnis von der Wirklichkeitswelt fortschreitet und in welchem sich auch die Sprache bewegen müsste, wenn sie jemals imstande wäre, dem psychologischen Vorgang zu folgen. Jedes Fortschreiten in der Erkenntnis, jede Bereicherung unserer Sprache (und kein Blick unseres Auges, kein Augenblick kann gedacht werden ohne eine solche minimale Bereicherung) ist ein Vorgang von Apperzeption, ein Vorgang, in welchem die Gesamtheit unseres bisherigen Wortschatzes, die Gesamtheit unserer bisherigen Weltanschauung eine neue Beobachtung in sich aufnimmt, sich durch ihre Assimilation erweitert, so wie irgendein zu unterst stehender Tierorganismus ohne sichtbare Organe Nahrung in sich aufnimmt. Alle natürliche Syntax der Sprache sollte also nur darin bestehen, dass sie eine Kategorie hätte für die vorhandene Anschauung oder doch für den Teil derselben, der gerade die Aufmerksamkeit auf sich lenkt, und für die Bereicherung oder nähere Bestimmung dieser Anschauung oder dieses ihres Teils; man mag die erste weite Vorstellung das Subjekt nennen, die zweite, neu bestimmend herantretende Vorstellung das Prädikat. Aber nicht einmal diese überaus vagen Bezeichnungen würden sich

festhalten lassen. Denn selbst da kommt es noch darauf an, was unser Interesse erregt hat, was eigentlich für unsere Aufmerksamkeit das bestimmende und das bestimmte Glied ist. Man denke, dass Kolumbus nach allen Sorgen und Gefahren sein Ziel erreicht hat, ein Ziel, das er bekanntlich nicht ahnte und niemals erkennen lernen sollte, man stelle sich vor, dass in diesem Augenblicke die ungeheure Bereicherung der menschlichen Welterkenntnis, das, was man die neue Zeit nennt, sich zuerst und mit der ersten Ahnung in seinem Gehirn vollzieht und dass der sprachliche Ausdruck dieses ungeheuren Ereignisses sprachlich ebensogut heissen konnte: ‚Das ist Land' als: ‚Land ist dort'. Ich weiss nicht, ob ein Grammatiker der Welt in diesem Augenblick blödsinnig genug gewesen wäre, darüber nachzudenken, ob ‚Land' richtiger und logischer als Subjekt oder als Prädikat ausgesprochen werde. Der Matrose im Mastkorb aber war kein Grammatiker. Er wusste nichts von Subjekt und Prädikat, wie die Wirklichkeit und die Natur nichts davon weiss. ‚Land!' rief er, und die neue Zeit brach an, trotzdem die Syntax dabei zu kurz kam.

Alle Syntax hat nur einen Zweck: für den Sprecher und für den Hörer möglichst bequem aneinander zu reihen, was in dem grossen Zweitakt des Denkens in jedem Falle die bestimmende Vorstellung und was die bestimmte Vorstellung sei. Was in der Logik das Urteil ist, das ist in der Grammatik der Satz. Meine Satzlehre oder Syntax muss also in ihrem Ergebnis mit der Logik zusammentreffen, wenn ich nicht an jedem Wert dieser Untersuchungen verzweifeln soll. Diese Uebereinstimmung aber ist jetzt zustande gekommen, ohne dass ich bei diesem Abschnitt an das später zu Lehrende gedacht hatte. Erst das Ergebnis der syntaktischen Untersuchung erinnert

mich, allerdings zu meiner Freude, an das logische Ergebnis.“ (Kr. d. Spr. III[1] u. [2], 202 ff.)

Ist nun die Seelensituation für Sprecher und Hörer gemeinsam, entweder weil sie vor irgendeinem anschaulichen Gegenstand stehen oder weil sie gemeinsame Erinnerungen haben, so ist offenbar das natürliche oder psychologische Subjekt selbstverständlich und braucht deshalb gar nicht ausgedrückt zu werden, nur das Prädikat ist das Auszusagende oder Aussagenswerte, wie schon sein Name verrät. Es ist überflüssig, einen grammatisch vollständigen Satz zu bilden, etwa: „Dieser Baum ist eine schöne Eiche!“ Es genügt, zu sagen: „Eine schöne Eiche!“ Der wichtigste Satzteil der Grammatik also, das Subjekt, ist in unzähligen Fällen ganz und gar überflüssig und war sicherlich in Urzeiten der Sprache noch gar nicht vorhanden.

Wollen wir uns aber ganz streng an den natürlichen Seelenvorgang halten, so müssen wir von allen grammatischen Kategorien völlig absehen und dürfen überhaupt nicht mehr von Subjekt und Prädikat reden. Denn sobald wir den Prozess der sogenannten Apperzeption näher verfolgen, so erkennen wir, dass Subjekt und Prädikat durchaus relative Begriffe sind. In einer längeren Darlegung oder Erzählung verwandelt sich, was eben noch das Unbekannte, Neue, das psychologische oder natürliche Prädikat war, schon im nächsten Augenblick in ein psychologisches oder natürliches Subjekt, in ein Bekanntes, das nun selbst wieder durch ein neues Prädikat näher bestimmt wird. Diese Entwicklung lässt sich an jedem Roman, jedem Drama, jeder geschichtlichen Darstellung aufzeigen. Man nennt die Gesamtheit dessen, was zum Verständnis des jeweils Folgenden vorausgesetzt wird, die Exposition. Und diese Exposition ist fortwährend im Wachsen begriffen.

„Wegener nennt das psychologische Subjekt gern die Exposition. Was er darunter versteht, wird am deutlichsten durch Anwendung dieses Begriffes auf eine fortlaufende Erzählung, einerlei ob die Reihe von Sätzen zu einem Roman oder zu einer historischen Darstellung verknüpft wird. Wie in einem Theaterstück die Exposition uns mit den handelnden Personen bekannt macht, die wir nachher in ein interessantes Erlebnis verstrickt sehen, so ist in jedem einzelnen Satze einer Erzählung etwas Bekanntes und etwas Neues. Das Neue wird durch den Vorgang der sogenannten Apperzeption mit dem Bekannten verbunden. Das Bekannte, das wir das psychologische Subjekt genannt haben, ist vom Standpunkte des Inhalts die Exposition zum Prädikat. So sieht es im Kopfe des Sprechenden aus. Und auch im Kopfe des Hörenden wird jede hervorgerufene Vorstellungsgruppe, insofern sie Bekanntes ins Gedächtnis zurückruft, zu einer Exposition für das Neue, für das psychologische Prädikat. Im nächsten Satze ist dann das eben erst neu Hinzugelernte wieder psychologisches Subjekt für ein neues Prädikat geworden, so wie die aufregende Peripetie des vierten Aktes zu einer Exposition des fünften Aktes werden kann. Wir sind an diese Tätigkeit unseres Gehirns zu sehr gewöhnt, um uns über ihre Erscheinung in der Sprache noch zu verwundern. Wir wissen, dass die Sprache in abstracto, das heisst der besondere Sprachschatz eines Volkes oder eines Individuums das Gedächtnis dieses Volkes und dieses Individuums ist. Die einzelne Aeusserung in concreto ist dann die Anwendung des Gedächtnisses, wo möglich die Bereicherung des Gedächtnisses um eine Neuigkeit, um ein Prädikat. Was dabei aktiv ist, das ist der uns wohlbekannte und doch so unerklärliche Zustand, den wir als Aufmerksamkeit kennen gelernt haben. Ein Interesse steckt dahinter. In der Erzählung, sei sie nun Ge-

schichte oder Roman, wird das Interesse auf eine bestimmte Tatsache gelenkt. Z. B. in einer Lebensbeschreibung von Goethe halten wir gerade bei dem Leipziger Studenten. Zu der Exposition im Elternhause ist das Leben und Treiben in Leipzig als psychologisches Prädikat hinzugekommen. Wenn ein neues Kapitel nun mit den Worten beginnt: ‚Er dichtete damals die Lieder' usw., so ist ‚er' das grammatische Subjekt des Satzes, aber viel bedeutungsvoller ist es als psychologisches Subjekt. Was im vorhergehenden Kapitel das Neue, das Prädikat war, das wird nun als bekannt vorausgesetzt, ist zum psychologischen Subjekte geworden und ist in seiner ganzen breiten Masse notwendig, um das nun folgende Neue richtig apperzipieren zu können. Wenn dann fünfzig Seiten später Goethes Leben und Treiben in Strassburg dargestellt worden ist, so wird dieses Neue wieder zur bekannten Voraussetzung für ein folgendes Kapitel, das beginnt: ‚Er schrieb den Götz.' Das psychologische Subjekt wächst so von Seite zu Seite an Inhalt. ‚Er' ist jetzt der Strassburger Student geworden mit seinen Beziehungen zu Herder, mit seiner Bewunderung für den Dom, mit seiner Liebe zu Friederike. Hinter dieser Fülle von Inhalt steckt natürlich — von der Aufmerksamkeit weniger beleuchtet — der Leipziger Student, der Knabe Wolfgang usw. Die Sachlage in unserem Gehirn ist, wenn man die Enge des Bewusstseins dabei in Betracht zieht, eine sehr merkwürdige. Im Bewusstsein, im Blickpunkt der Aufmerksamkeit steht immer nur das augenblicklich Interessante, das neue Prädikat. Das letzte Prädikat, das eben erst zum psychologischen Subjekte geworden ist, ist aber noch unmittelbar zur Hand, der Verkehr mit Herder z. B.; es hat die Stimmung erzeugt, in welcher wir die Neuigkeit, dass er den Götz schreibe, anders aufnehmen als sonst. Etwas weiter bei der Hand, aber immer noch alle Zeit

zur Verfügung sind die weiter zurückliegenden psychologischen Subjektprädikate: der Leipziger Student, Goethe im Vaterhause usw. Was wir sonst im Gedächtnisse haben, z. B. die Geschichte des Dreissigjährigen Krieges oder die Erfindung der Photographie, ist nicht bei der Hand, ist weder psychologisches Subjekt noch psychologisches Prädikat. Der gleiche Vorgang ist bei der Lektüre jedes elenden Romans zu beobachten. Die beiden ersten Bände sind das psychologische Subjekt, wenn der dritte Band mit den Worten beginnt: ‚Adolar erwachte'. Immer ist es das bereits Bekannte, was wir die Situation nennen können." (Kr. d. Spr. III[1], 232 ff.; III[2], 230 ff.)

Die Schwierigkeit bei einer solchen Entwicklung besteht immer darin, zwischen Sprecher und Hörer eine gemeinsame Seelensituation herzustellen, durch die ja das Verständnis des jeweiligen Prädikats, des mitzuteilenden Neuen erst vermittelt wird. In den Fällen, wo eine gemeinsame Seelensituation schon vorliegt, wie etwa zwischen Freunden oder Familiengliedern, braucht das psychologische Subjekt, die Exposition nur flüchtig angedeutet zu werden. Daher kommt es, dass bei intimen Gesprächen die Syntax mit ihren Erinnerungshilfen fast gar keine Rolle spielt. Je ungleicher die Seelensituation zwischen Redner und Zuhörern ist, desto genauer muss man es mit der Grammatik nehmen, um ein Verständnis zu erzielen. Es muss aber festgehalten werden, dass die syntaktischen Formen und Konventionen wie Wortfolge, Konjunktionen, Gliederung in Haupt- und Nebensätze nie wirklich das Verständnis g e b e n, sondern es durch allerlei kleine Gedächtnishilfen nur e r l e i c h t e r n können. Was wirklich das Verständnis erzeugt, ist immer die Erfahrung des Hörenden, seine individuelle Orientierung in der Wirklichkeitswelt. Wo diese Erfahrung versagt, da helfen alle grammatischen Kategorien nichts. Keine kau-

sale Konjunktion, kein „weil“ oder „denn“ kann dem eine Vorstellung von der Kausalität verschaffen, der sie nicht schon besitzt. Worte und Wortformen führen niemals über die Erinnerung hinaus. Das Gedächtnis des Hörers ist es, was Mitteilung, einigermassen geordnete Mitteilung überhaupt erst möglich macht. Denn die Sprache mit ihren Kategorien ist völlig unfähig, in aufeinanderfolgenden Worten ein klares Bild dessen zu geben, was in der Wirklichkeit einheitlich beisammen ist. Deshalb beschränkt sich eine natürliche Sprache darauf, anzudeuten, erraten zu lassen. Wer alles sagen will, wird nicht deutlicher, sondern nur langweilig. Wie oft muss die konventionelle Wortfolge verlassen, der Hauptgedanke, das psychologische Prädikat vorausgestellt werden, um die Aufmerksamkeit, das Interesse des Lesers oder Hörers zu erregen! Die Schwierigkeit jeder längeren Darlegung, von der Schopenhauer an der eingangs erwähnten Stelle redet, dass nämlich häufig genug der Anfang den Schluss zum vollen Verständnis schon voraussetzt, ist nur deshalb unüberwindlich, weil sie im Wesen der Sprache liegt.

Geht aus diesen Andeutungen hervor, dass es nur konventionelle, zufällig entstandene Grammatiken, dass es aber niemals eine philosophische Grammatik geben kann, die das treue Abbild eines erträumten absoluten, selbstherrlichen Denkens wäre, so ist damit die Unmöglichkeit der L o g i k eigentlich schon erwiesen. Um nun aber das Künstliche, Spielerische aller Logik, ihre Inkongruenz zum natürlichen Erkenntnisprozess ganz klar einzusehen, gehen wir am besten wieder von dem geheimnisvollen Vorgang der Apperzeption aus, dessen Betrachtung uns eben die Grammatik entwertet hat. Nach der landläufigen Annahme der Anhänger der formalen Logik soll es einen Fortschritt im Denken geben, dergestalt, dass von dem

durch sogenannte Abstraktion gewonnenen Begriffe aus zum Urteil, von da zum Schluss „fortgeschritten“ wird. Es soll also möglich sein, aus Begriffen oder Worten etwas Neues zu erschliessen, was in den Begriffen selbst noch nicht enthalten war. Logische Operationen sollen die Erkenntnis bereichern können. Dass das nicht stimmen kann, geht für uns schon aus dem Wesen der Sprache hervor, die rein erinnernd ist, die niemals etwas herzugeben vermag, was nicht vorher in sie hineingesteckt wurde. Und so werden wir uns denn auch gleich überzeugen, dass vom Begriffe aus nicht ein Fortschritt zum Urteil stattfindet, sondern dass umgekehrt das Urteil einen Rückschritt zu den Sinneseindrücken bedeutet, die dem Begriff zugrunde liegen. Es verhält sich ja gar nicht so, dass der Begriff das erste wäre und dann aus einer Kombination von Begriffen das Urteil entstände, sondern umgekehrt: jedem Begriff liegt ein Urteil zugrunde. Nicht der Begriff ist das psychologisch Erste, sondern das Urteil. Denn die natürliche Begriffsbildung hat ja mit der künstlichen Konstruktion der Logiker, mit der vielberufenen Abstraktion gar nichts zu tun. Sie geht ja nicht von dem sogenannten Begriffsinhalt, d. h. von den abstrakten Merkmalen aus, indem sie die gemeinsamen von den individuellen absondert, sondern von dem sogenannten Begriffsumfang, d. h. von den wirklichen Einzeldingen, die, wie die Logik sich seltsam genug ausdrückt, unter den Begriff fallen. Begriffsbildung ist nicht Abstraktion, sondern Induktion. Eine oberflächliche Vergleichung stellt ungefähre Aehnlichkeiten zwischen den Dingen fest, die dann vermittelst eines Wortes gemerkt werden. Der Akt der Vergleichung nun, das Bemerken der Aehnlichkeiten, ist das vorsprachliche Urteil, das „Vorurteil“, aus dem der Begriff erst entsteht. In diesem Sinne fällt das Urteil mit dem Akt der Assoziation oder

Apperzeption — an der Benennung ist nichts gelegen — zusammen. Ist dann die Sprache einmal da, so stellt sich die Apperzeption oder das Urteil als die Anwendung des persönlichen Wortschatzes des Sprechenden auf einen neuen Eindruck, eine neue Wahrnehmung dar. Soll ein gegenwärtiger Eindruck mit Bewusstsein der Vorstellungsmasse in meinem Gedächtnis einverleibt, apperzipiert werden, so muss er zu Worte kommen, ich muss — innerlich wenigstens — sagen: Krähe! Das Schwarze, was dort fliegt oder krächzt, ist eine Krähe. So entsteht dann das sprachliche Urteil, ein sogenanntes erzählendes oder Benennungsurteil, ganz gelehrt: ein aposteriorisches Urteil. Man sieht nun leicht, dass ein solches erzählendes Urteil nur in dem seltenen Fall die Erkenntnis wirklich vermehrt, wo ihm eine ganz neue Beobachtung, ein geniales Aperçu zugrunde liegt. Sonst, d. h. in den allermeisten Fällen, handelt es sich doch nur um die Einübung eines Begriffs oder Worts, um eine ganz banale Bestätigung des ererbten Sprachgebrauchs. Freilich, der Logiker weiss noch von einer anderen Art von Urteilen, dem sogenannten erklärenden oder apriorischen Urteil, das nicht vom Begriffsumfang, dem wirklichen Einzelding ausgeht, sondern vom Inhalt, einem abstrakten Merkmal. „Die Krähe ist ein Vogel." Was diese Sorte von Urteilen wert ist, braucht nicht erst ausdrücklich gesagt zu werden.

Kurz gesagt: Das Urteil führt entweder auf einen Sinneseindruck, eine Wahrnehmung zurück, oder es führt — von einem Wort zum andern, es wickelt aus einem Begriff ein Merkmal, aus einem Subjekt ein Prädikat heraus, das darin vorher schon enthalten war. Wenn ich statt Krähe Krähenvogel, statt Eiche Eichbaum, statt Pudel Pudelhund sage, so wird das deutlich bis zur Lächerlichkeit. Rückschritt, nicht Fortschritt ist das psy-

chologische Wesen der gepriesenen logischen Operationen. Denn kommen wir mit dem Urteil nicht vorwärts, dann ebensowenig mit dem Schluss oder der Schlussfolgerung, die ja nur ein vermitteltes Urteil ist, ein Urteil, zu dem man auf dem Umweg über zwei oder mehrere andere kommt.

„Und wenn die sterile alte Jungfer Logik darüber auch ohnmächtig werden sollte, ich muss jetzt endlich aussprechen, was ich gelernt zu haben glaube und was mich zu meinem kritischen Rückblick auf die Logik geführt hat. Es sind nämlich unsere Begriffe oder Worte allerdings aus unseren Sinneseindrücken entstanden; aber unsere Urteile oder Sätze sind nicht aus Begriffen hervorgegangene höhere Gestaltungen, sie sind vielmehr ein Rückschritt zu den Sinneseindrücken. Der Sinneseindruck ‚weiss' war dabei, als das Wort ‚Schnee' gebildet wurde; sagt dann eine der bewunderten entwikkelten Sprachen den Satz ‚der Schnee ist weiss', so kehrt sie zum Sinneseindruck zurück, entweder um ihn zwecklos zu beschwatzen oder um, nun im Besitze des Dingworts, die Aufmerksamkeit auf den Sinneseindruck zu lenken. Das Geschwätz, das erklärende Urteil, geht vom Wort aus, vom Inhalt des Begriffs, die Beobachtung, das erzählende Urteil, geht vom Umfang des Begriffes aus, also von einer Stelle, die der Wirklichkeit näher liegt." (Kr. d. Spr. III[1], 343; III[2], 337.)

Es ist wirklich nicht der Mühe wert, ausführlich nachzuweisen, dass jeder Schluss sich im Kreise herumdreht, dass man die Conclusio, den Schlusssatz schon haben muss, um die Prämissen aussprechen zu können. Das ist eigentlich heute von allen ernstzunehmenden Logikern längst zugegeben. Die formale Logik geben sie preis, meinen aber an einer Reallogik festhalten zu müssen, deren Schlüsse den Realgrund zum Mittelbegriff haben, so dass

Realgrund und Erkenntnisgrund zusammenfallen. Derartige Schlüsse, meint man, müssten doch einen Fortschritt im Denken herbeiführen. Nun hat aber Mauthner gezeigt, dass der Begriff des Erkenntnisgrundes völlig leer und unhaltbar ist. Es gibt keine logische, sondern nur eine reale Notwendigkeit. Nie geht mit logischer Notwendigkeit ein Urteil aus einem anderen hervor, sondern es wird immer nur der im Urteil auseinandergelegte Begriff auf seine Uebereinstimmung mit den ihm zugrundeliegenden Sinneseindrücken geprüft. Alles Denken ist nur Erinnerung. Was wir kennen, sind lediglich gewisse, der Beobachtung sich aufdrängende Regelmässigkeiten in den Naturvorgängen, die unerklärt und geheimnisvoll für uns bleiben. Vom Realgrund der Wahrheit, vom letzten Grund des Geschehens wissen wir nichts, er kann also auch nie zum Mittelbegriff eines Schlusses werden. Das immer wieder angeführte Beispiel von der Entdeckung des Neptun durch logische Schlussfolgerung beweist nichts. Denn das Vorhandensein des neuen Planeten wurde nicht aus dem Gravitationsgesetz logisch erschlossen, sondern durch indirekte Beobachtung entdeckt. Die Störungen in der Uranusbahn, die das Fernrohr zeigte, waren Wirkungen des Neptun, und in diesen Wirkungen wurde er selbst dem bewaffneten Auge der Astronomen indirekt sichtbar. Wollte man nun die indirekte Wahrnehmung einen Schluss nennen, so könnte auch das einfache Sehen nicht ohne Schliessen zustande kommen. Dann wäre jede Wahrnehmung, weil sie durch die Tätigkeit des nervösen Zentralorgans bedingt, also intellektuell ist, wie man sich ausdrückt, eine logische Operation, eine Behauptung, deren Absurdität in die Augen springt. Es gibt in der seelischen Wirklichkeit kein „unbewusstes Schliessen“, das wirkliche Denken geht nicht durch das künstliche Schema der Logik hindurch, sondern besteht

einfach in dem Vorgang der Assoziation, in dem blitzschnellen Gleiten der Erinnerung von einer Vorstellung zur anderen.

„Wenn man jede indirekte Wahrnehmung einen logischen Schluss nennen wollte, so müsste man unser alltägliches Sehen ebenfalls eine logische Tätigkeit nennen; und damit komme ich zum Kernpunkt der Frage, ob es ausser der preisgegebenen formalen Logik doch eine besondere wertvolle Reallogik gebe? Auf das alltägliche Sehen will ich sofort zurückkommen.

Indirekt sehen wir die Sterne durch das Fernrohr immer. Denn wir nehmen nicht ihre unmittelbare Wirkung auf unsere Netzhaut wahr, sondern regelmässig erst die Veränderungen dieser Wirkung, die durch Linsen oder Spiegel erfolgt sind. Auf den von Planeten aufgenommenen Photographien sehen wir die Punkte unseres Sehapparates (die Scheibchen des Fernrohres) gar als Striche, die sich analysieren lassen. Erst durch Berechnungen, die den Astronomen allerdings zur Gewohnheit geworden sind wie uns das alltägliche Sehen, wird nach Richtung und Stärke die natürliche Wirkung auf unsere Netzhaut gewonnen. Gibt es aber einen Menschen, der das Sehen durchs Fernrohr (oder durch das Mikroskop, das Opernglas, die Brille) eine logische Operation nennen möchte?

Ueberhaupt gibt es gar nichts Banaleres als die Wahrnehmung durch eine besondere Wirkung. In der Schule wird freilich gelehrt, dass z. B. eine Rose zugleich durch den Gesichtssinn nach Form und Farbe, durch den Geruchssinn, unter Umständen auch durch den Tastsinn, Geschmackssinn, möglicherweise sogar auch durch den Gehörssinn zugleich wahrgenommen werde. Diese Gesamtbeobachtung liefert uns dann freilich den gesamten Inhalt des Begriffs Rose und die auszeichnenden Merk-

male eines bestimmten Rosenindividuums dazu. Aber wir nehmen doch eine Rose auch durch eine einzelne Sinneswahrnehmung schon wahr. Wer den Schnupfen hat und die Rose nicht riechen kann, sagt dennoch, er sehe eine Rose. Und der Blinde nimmt die Rose durch den Geruch allein ebenso sicher wahr. Wird nun irgendein Mensch die Behauptung des Blinden oder die des verschnupften Mannes ‚das da sei eine Rose' eine logische Operation nennen? Sicherlich nicht.

Man wird mir einwenden, diese Fälle beträfen zwar immer Teilwahrnehmungen, durch die man an die ganze Wahrnehmung erinnert werde, aber es seien doch immer direkte Mitteilungen einzelner Sinne. Ich sehe keinen grossen Unterschied, aber ich kann auch mit indirekten Wahrnehmungen, mit der Wahrnehmung indirekter Wirkungen dienen. Wenn ich des Morgens ans Fenster trete und die Blätter der Bäume sich bewegen, die Zweige hin und her schwanken sehe oder wenn ich nur das Rauschen der Bäume vernehme, so denke ich sofort: es ist windig, der Wind bläst oder: es windet. Wenn ich die ganze Strasse nass erblicke oder wenn ich das eigentümliche Trommeln auf die Fensterscheiben höre, so denke ich: es regnet. Ist dieser Gedanke, dass es windig sei oder dass es regnet, der Schlusssatz einer logischen Denkoperation? Hier scheine ich mich gefangen zu haben, denn der Logiker wird allerdings ausrufen: jawohl. da haben Sie logische Schlüsse gemacht. Auf die Schnelligkeit des Schliessens kommt es nicht an.

Auf die Schnelligkeit wohl nicht, doch aber darauf, ob — wenn auch noch so blitzschnell, noch so unbewusst — der Weg von der Wahrnehmung zu dem Gedanken, dass es windig sei oder regne, durch einen Syllogismus hindurchgegangen ist.

Dass wir bei solchen schlichten Gedanken keine be-

wusste Schlussfolgerung vollziehen, das wird wohl von allen Seiten zugestanden. Der Weg der Schlussfolgerung ist sogar so schwer, dass ihn selbst ein Professor der Logik nicht immer auffinden könnte. Und nur die Karikatur eines solchen Professors könnte also überlegen: ‚Ich nehme wahr, dass der Erdboden nass ist; die Nässe muss eine Ursache haben, denn keine Veränderung geschieht ohne Ursache; wenn es regnet, ist es nass; wenn gesprengt wird, ist es auch nass, aber nur auf dem Strassendamm; wenn es regnet, ist es überall nass, wo kein Dach ist; ich nehme wahr, dass es überall nass ist, wo kein Dach ist; also regnet es.' Ich gebe zu, dass alle unsere Beobachtungen und ihre Zurückführung auf die Ursachen in solche Kettenschlüsse hineingezwängt werden können. Ich kann es nicht leugnen, denn ich kann die Existenz einer logischen Wissenschaft nicht leugnen. Wohl aber leugne ich, dass unserem Gedanken ‚es regnet' jemals ein solches Schema vorausgegangen ist. Ginge eine solche logische Denkoperation jetzt schnell und unbewusst in unserem Gehirn vor, so müsste sie früher einmal, bevor sie eingeübt war, langsam und bewusst vor sich gegangen sein.

Was eingeübt wurde und uns so zur Gewohnheit geworden ist, dass wir es gleichzeitig und beinahe wie eine Tautologie denken oder sagen: ‚es ist nass, es regnet' oder ‚es rauscht in den Bäumen, es ist windig' — das ist nicht eine logische Denkoperation, sondern Erinnerung oder Sprache. Das Kind nimmt Regen wahr. Von der Richtung der Aufmerksamkeit hängt es ab, ob es den Regen wahrnimmt durch die Augen als eine Veränderung des Strassenbildes oder durch die Augen als Streifen fallender Tropfen oder ob es immer denselben Regen wahrnimmt durch das Tastgefühl als Klatschen auf den eigenen Körper oder durch die Wärmeempfindung als Abküh-

lung verbunden mit gewissen eigentümlichen Nebenumständen oder ob es immer denselben Regen wahrnimmt durch das Gehör als das wohlbekannte Trommeln auf die Fensterscheiben oder ob jemand, der zugleich taub und blind wäre und unter einem schützenden Dache stünde, immer denselben Regen wahrnähme durch seinen Geruchssinn als Wasserdampf. Nichts, gar nichts anderes ist in unserem Gehirn vorhanden als die Erinnerung an solche Sinneseindrücke, und nichts vollzieht sich als ein Wandern der Aufmerksamkeit von einer Erinnerung zur anderen. Was eingeübt wird, das ist einzig und allein die Schnelligkeit, mit der wir im Dienste unseres Interesses die eine Empfindungserinnerung durch die andere wachrufen. Das Schema ‚wenn es regnet, ist es nass' ist eine tote Formel. Die Chinesen besitzen kein ‚wenn', und sie wissen doch alle, dass es regnet, wenn es nass ist.

Wer aber diese Vorgänge in unserem Gehirn immer noch logische Denkoperationen nennen wollte, der müsste jede Sinneswahrnehmung, jede ohne Ausnahme, eine logische Denkoperation nennen. Die neuere Psychologie hat gar keinen Zweifel darüber gelassen, dass unsere Sinneswahrnehmungen unmittelbar gar keine Nachrichten von der Aussenwelt geben. Beim Sehen und Hören vollziehen sich mechaniche oder chemische Veränderungen an den Endpunkten des Sehnervs oder des Hörnervs, mechanische Wirkungen, die an sich jedenfalls höchst verschieden sind von dem, was wir nachher als besondere Farben oder Töne wahrnehmen. Die neuere Psychologie ist sich auch darum ganz klar darüber, dass auch das einfachste Wahrnehmen einer Farbe oder eines Tones nicht auf der Netzhaut oder im Gehörgang vollendet wird, sondern erst in der Zentrale des Gehirns. Man hat das so ausgedrückt, dass auch unsere Sinneswahrnehmungen intellektuell seien. Es ist das grosse Rätsel der Psychologie, dass die

Aussenwelt auf diese Weise in uns zu Sinneswahrnehmungen werde, und es ist die grosse Frage aller Philosophie, was denn eigentlich diese Aussenwelt in Beziehung auf unsere Sinneswahrnehmungen sei. Das Wort ‚Ding-an-sich' ist nur eine neue Formulierung der Frage, nicht eine Antwort. Und die Annahme, dass z. B. Schwingungen nicht nur auf den Sehnerv wirken, sondern sich auch irgendwo in Farbenempfindungen umsetzen, ist nur eine Verdoppelung des Rätsels, nicht seine Lösung. Niemand wird sich vermessen, dieses Rätsel und diese Frage lösen zu wollen. Eins aber scheint mir gewiss, dass es überaus lächerlich wäre, diesen Geheimnissen mit den Formeln der logischen Schlussfolgerung näher treten zu wollen. Ein solches Wahrnehmen der Aussenwelt durch sein Zentralnervensystem, also ein intellektuelles Wahrnehmen, besitzt schon das niederste Tier. Ich glaube nicht, dass ein Logiker der Infusorie logische Denkoperationen zuschreiben wird, weil es geeignete Nahrung wahrnehmen und seine Bewegungen danach einrichten kann. Ein Kopf von so scholastischem Scharfsinn wie Schopenhauer hat denn auch schon, nach dem Stande der damaligen Physiologie, sehr entschieden die Intellektualität aller Sinneswahrnehmungen ausgesprochen, aber sich wohl gehütet, diese Intellektualität mit dem menschlichen Denken gleichzusetzen. Er hat (was sprachlich ganz brauchbar ist) zwei Gottheiten im menschlichen Gehirn angenommen, den Verstand und die Vernunft. Die Vernunft besorgt bei ihm das eigentliche Denken, das logische Denken in Begriffen, also das Sprechen; der Verstand besorgt — ohne Worte und Begriffe, also ohne Sprechen oder Denken — die Auffassung der Aussenwelt nach Massgabe der Mitteilungen unserer Sinne. Ich habe gar nichts dagegen, dass einem mythologischen Begriffe ‚Verstand' dieses ganze grosse Ressort zugewiesen werde, solange

man sich nur darüber klar ist, dass dieses besondere Seelenvermögen eben nur eine bequeme Abstraktion ist und nichts Wirkliches. Unter allen Umständen aber hat dieser Verstand oder was immer dabei tätig ist, mit der Logik nicht das Mindeste zu schaffen. Wir aber werden jetzt einsehen, dass zwischen dem alltäglichen Wahrnehmen der Aussenwelt durch die mechanischen Veränderungen in den Nervenenden unserer Sinnesorgane einerseits und zwischen der Wahrnehmung des Neptun durch seine sichtbaren Wirkungen auf die Bahn des Uranus kein grundsätzlicher Unterschied besteht.

Ich hoffe, dass wir durch diese schwierige Darlegung etwas gewonnen haben. Wir hatten früher gesehen, dass die sogenannten Schlussfolgerungen der formalen Logik durchaus wertlos sind, dass sie zu keinen neuen Ergebnissen führen, sondern nur Bekanntes in Erinnerung bringen. Wir haben jetzt, wie ich hoffe, dazu erfahren, dass es auch neben der formalen Logik eine Reallogik nicht gibt, weil der Realgrund der Wahrheit niemals in unser Erkennen eingeht. Was wir in unserer Sprache oder in unserem Denken eine Verknüpfung von Ursache und Wirkung nennen, ist ebenfalls immer nur eine Erinnerung an Regelmässigkeiten, deren innerster Zusammenhang uns ewig unbekannt bleiben wird. Wüssten wir die Wahrheit, wüssten wir die letzten Ursachen der Wirklichkeitswelt, dann besässen wir mit der Erkenntnis der Ursachketten in unserem Erinnern oder Denken auch eine Verknüpfung. Dann aber würden wir wahrhaftig unser Wissen nicht logisch nennen; denn dann fiele Denken und Wirklichkeit zusammen, und die Logik würde aufs neue überflüssig. In unserem Stande der Unwissenheit jedoch kennen wir die letzten Ursachen nicht, kennen wir kein wahres Naturgesetz, und die Schlüsse, welche wir aus den verhältnismässig kleinlichen Formeln ziehen, die wir

in unserer Armut schon Naturgesetze nennen, drehen sich ewig im Kreise herum und beweisen immer nur das, was von Anfang an die Grundlage des Beweises war." (Kr. d. Spr. III[1], 405; III[2], 397.)

So bleibt uns denn nichts übrig, als den Begriff des deduktiven Schlusses als unbrauchbar fallen zu lassen. Nun arbeiten aber die Erfahrungswissenschaften mit einer anderen Art des Schlusses, den sie Induktionsschluss nennen, und den sie für wertvoll halten, weil er doch zu Auffindung zahlreicher Gesetze geführt habe, die uns die Naturerscheinungen erklären und praktische Anwendungen von grosser Zuverlässigkeit gestatten. Hier gelangen wir zu dem wichtigsten Punkt in Mauthners Kritik der Logik. Er zeigt nämlich, dass die sogenannte Induktion mit Logik und logischer Schlussfolgerung gar nichts zu tun hat, dass sie vielmehr in die Psychologie gehört und sich dort als genau derselbe seelische Vorgang erweist, den man gemeinhin Abstraktion zu nennen pflegt, als der Prozess der Begriffs- oder Wortbildung. Führt das vermittelte Urteil, der deduktive Schluss vom Begriff oder Wort (in jedem Begriff oder Wort steckt ja, wie wir wissen, schon ein Urteil) zu den Sinneseindrücken zurück, aus denen es entstanden ist, so führt die Induktion von einer Anzahl ähnlicher Sinneseindrücke zu dem Wort, das diese Sinneseindrücke vergleichend zusammenfasst. Der sogenannte Induktionsschluss besteht doch darin, dass man nach der Beobachtung einer Anzahl gleich oder vielmehr ähnlich verlaufender Fälle schliesst — nein, sondern nur die Erwartung hegt, es werde immer so zugehen, die so und so oft beobachteten Merkmale werden sich immer vorfinden. Ein einziger Ausnahmefall, eine einzige Gegeninstanz, wie der technische Ausdruck lautet, wirft den ganzen angeblichen Schluss über den Haufen. Wäre aber die Induktion

ein wirklicher Schluss, also der Ausdruck einer logischen Notwendigkeit, so dürfte es gar keine Gegeninstanzen geben. Was wir zu den Beobachtungen hinzufügen, was den zusammenfassenden Begriff ähnlicher Sinneseindrücke oder Vorgänge für unser Gefühl in ein Gesetz verwandelt, das ist immer nur diese Erwartung, die auf der Annahme oder dem Glauben beruht, dass es in der Natur regelrecht, vernünftig, ordentlich, gesetzmässig zugehe. Es ist im letzten Grunde unser menschlicher Glaube an eine geheimnisvolle Ordnung in der Natur. Da es eine vollständige Induktion eigentlich nicht gibt, so sind alle unsere Begriffe oder Gesetze nur vorläufig, nur hypothetisch. In jedem Wort der Menschensprache steckt eine Hypothese. Es ist kein wirklicher Unterschied zwischen Abstraktion und Induktion, zwischen Begriff und Gesetz. Wenn wir heute das Wort „Jahr“ aussprechen, so ist es uns ein überaus geläufiger, banaler Begriff, der die Umlaufszeit der Erde um die Sonne bezeichnet. Dem erwachenden Geiste des Urmenschen, dem nach unzähligen Beobachtungen die Erscheinung des Wechsels der Jahreszeiten langsam aufging, war dieser regelmässige Wechsel mit seinen Temperaturveränderungen ein gewaltiges, staunenerregendes Gesetz. Uns ist das Gesetz zu einem der geläufigsten Begriffe geworden, weil es uns nach unzähligen Erfahrungen zur Gewissheit geworden ist. So liegt denn der Unterschied zwischen Begriff und Gesetz nur in dem grösseren oder geringeren Grad der Wahrscheinlichkeit, mit der wir die regelmässige Wiederkehr von Erscheinungen erwarten. Das angestaunte Gesetz sinkt im Laufe der Zeit zum banalen Begriff, zum abgegriffenen Wort herab, und dann kann es geschehen, dass geniale Forscher mit gewaltiger Geistesanspannung versuchen, den blassen Begriff wieder

zum eindrucksvollen Gesetz zu erheben. Ewig wird der Stein gewälzt, ewig rollt er herab.

„Warum empfinden wir den auf induktivem Wege hergestellten Begriff als ein Gesetz? Warum fügen wir in unserem Geiste den beobachteten Fällen die Erwartung ähnlicher hinzu? Wie kommen wir zu dieser neuen Erkenntnis, von welcher Galilei spricht?

Der wirkliche Anreger der Induktionstheorie, John Stuart Mill, hat trotz seines englischen Standpunktes diese Hauptschwierigkeit wohl empfunden. Er drückte sich folgendermassen aus: ‚Warum ist in manchen Fällen ein einziges Beispiel zu einer vollständigen Induktion hinreichend, während ein andermal Milliarden übereinstimmender Fälle ohne eine einzige bekannte oder vermutete Ausnahme nicht gestatten, auch nur den kleinsten Schritt zur Festsetzung eines allgemeinen Satzes zu tun? . . . Wer diese Frage beantworten könnte, verstünde mehr von der Philosophie der Logik als der erste Weise des Altertums, er hätte das grosse Problem der Induktion gelöst.'

John Stuart Mill selbst bildete sich also nicht ein, dieses Urproblem eigentlich gelöst zu haben. Unter seinem Einfluss stehend hat der Astronom Johann Herschel bei einer merkwürdigen Gelegenheit praktisch etwas getan, was mir auf dem Wege zur Lösung des Problems zu liegen scheint. Bei seinen Berechnungen über die Bahnen der von ihm beobachteten Doppelsterne gelangte er zu einzelnen Punkten einer solchen Bahn, die (bei der ungeheuren Schwierigkeit genauer Berechnungen) sich nicht zu einer regelmässigen Kurve verbinden liessen. Es ging ihm ähnlich, wie einst dem grossen Newton, dessen Berechnungen über die Mondbahn wegen der groben Irrtümer in seinen Vorlagen zu keiner ‚vernünftigen' Kurve führten. Newton hatte seine Arbeit verdriesslich liegen

lassen, weil bei ihm die Ueberzeugung von der Wahrheit seines Naturgesetzes noch nicht feststand. Zu John Herschels Zeit, oder wenigstens für einen so bedeutenden Astronomen, war die Gravitation längst ein so natürlicher Begriff geworden wie für uns der Jahreswechsel. Er zog also ‚mit kühner, aber vorsichtiger Hand‘ eine Kurve, die zwar nicht d u r c h die gegebenen Punkte, aber doch so nahe wie möglich z w i s c h e n ihnen hinlief, und nahm an, dass durch diese ‚vernünftige‘ geometrische Linie seine Beobachtungsfehler korrigiert würden.

Man hat diese kühne und vorsichtige Hand mit Recht bewundert. Mir aber bietet Herschels Verfahren eine Anregung, die mir wichtiger scheint als die Bereicherung, die die Kenntnis des Himmels durch die Theorie der Doppelsterne erfahren hat. So wird jeder Gegenstand vergrössert, wenn man ihn zu nahe an seine Augen bringt.

Es scheint mir nämlich, dass diese Entdeckung der Bahnen der Doppelsterne sich nur unwesentlich von der Entdeckung der Marsbahn durch Kepler unterscheide. Die berechneten Punkte der Marsbahn ergaben die Kurve etwas genauer, das ist alles. Aber zu der Induktion Herschels kam eben das Neue hinzu, das schon Galilei von der Induktion verlangte: die Ueberzeugung oder Vermutung, dass zwischen den richtigen Punkten ein geordnetes, ein vernünftiges Verhältnis bestehen müsse. Und diese Ueberzeugung oder diese Vermutung ist nichts weiter als die durch unzählige Tatsachen in allen Menschenköpfen vorhandene Annahme, es gehe in der Natur ordentlich, vernünftig, gesetzlich zu. Früher sagte man mehr vernünftig, jetzt sagt man mehr gesetzlich; es ist aber ein und dasselbe. Hätte Herschel die irrationalen, das heisst unvernünftigen Punkte der Doppelsternbahn nicht mit kühner, aber vorsichtiger Hand nach einer geometrischen Vorstellung hin und her gerückt, er wäre

nicht zu einer Kurve gelangt, welche jetzt für einen Bestandteil der menschlichen Erkenntnis gehalten wird, welche das Zeichen für eine Sternbahn ist, und welche nach Umständen ein Begriff oder ein Gesetz genannt werden kann. Die Vorstellung von Ursachen und von einer Ordnung in der Natur, die wir nach unserer Denkgewohnheit unseren induktiven Beobachtungen aus Eigenem hinzufügen, diese Vorstellung erst verwandelt uns den Begriff in ein Gesetz.

Und wieder hoffe ich, diese Lehre deutlicher und wertvoller zu machen, wenn ich das Vorgehen John Herschels an ganz gemeinen Vorstellungen nachweise. Lange bevor die Menschen zu dem Begriffe oder dem Gesetze des Jahreswechsels gekommen waren, gewiss aber später, als sie das Gesetz von Tag und Nacht erkannten, müssen irgendwo die Menschen oder ein hervorragender Geist unter ihnen auf den Einfall gekommen sein, die Worte Fisch und Eiche zu finden. Wir wissen bereits im allgemeinen, dass Begriffsbildung, Induktion und Abstraktion dasselbe ist; wenigstens wissen meine Leser, dass ich es behaupte. Nun aber gibt mir die vorsichtige Kühnheit John Herschels Anlass, zu zeigen, dass auch so einfache Worte nicht anders entstanden sein konnten. Es muss eine Zeit gegeben haben, in der der Begriff Eiche noch nicht existierte, noch nicht von dem älteren Begriffe Baum losgelöst war. Wie entstand dieser Begriff? Der hervorragende Mann jener Urzeit beobachtete zwischen einer Anzahl Bäume eine gewisse Annäherung, z. B. in der Form der Blätter und der Früchte. Die Blätter mancher dieser Bäume sahen wieder den Blättern anderer Bäume ähnlich, die sich aber durch ihre Früchte unterschieden. Und so ging alles bunt durcheinander. Eine Kurve — die neue Mathematik wird mir dieses Wort auch für die Sprachgeschichte gestatten —, eine vernünftige Linie,

welche gerade nur diese Bäume verband, ergaben die Beobachtungen nicht. Dennoch entschloss sich der hervorragende Mann jener Ururzeit, zwar nicht durch die einzelnen Beobachtungspunkte, aber zwischen ihnen hindurch eine solche vernünftige Kurve zu ziehen, und „erfand" oder benützte dazu das Wort ‚Eiche'. Ein ebenso kühner Mann erfand oder benützte das Wort ‚Fisch', trotzdem die Kurve der Beobachtungspunkte nicht genau stimmte. Es gibt kein Wort, worauf diese Betrachtung nicht ausgedehnt werden könnte. Wir sagen ‚Pferd', trotzdem die Kurve bezüglich der Grösse, der Farbe usw. durchaus nicht ganz ‚vernünftig' ist.

Es scheint mir aus dieser Untersuchung hervorzugehen, dass auch in solchen klassischen Fällen der sogenannten Abstraktion nur eine Induktion vorlag, dieselbe Induktion, durch welche Herschel die Doppelsternbahn, durch welche Kepler die Marsbahn fand. Aber noch mehr. Uns sind die Worte: Eiche, Fisch, Pferd usw. so geläufig, dass wir sie einzig und allein als Begriffe auffassen und stutzig werden, wenn einer sie Naturgesetze nennen wollte. Ich hoffe aber, überzeugend gewesen zu sein. So wie der geniale Entdecker des Jahreswechsels ein Naturgesetz aufgefunden hatte, das uns nachher zum Begriffe wurde, ganz ebenso — man achte wohl darauf — war für die genialen Entdecker aller Gattungs- oder Artbegriffe jede solche Entdeckung zuerst ein Gesetz. Und ein verblüffendes Gesetz mag es gewesen sein, als so ein Forscher der Urzeit lehrte: es geht in der Natur gar nicht so regellos und unvernünftig zu, wie wir Menschentiere bisher geglaubt haben; es gibt Arten, das heisst Gesetze, das heisst Begriffe. John Herschel hatte die Vermutung, es werde wohl die Bahn der Doppelsterne eine Ursache haben und darum auch eine bestimmte Form. Der Entdecker der Pferdeart hatte ebenso die Vermutung, es

werde für diese untereinander ähnlichen Tiere eine Ursache und eine Form geben. Hinter der Doppelsternbahn stand das Gesetz: die Gravitation. Hinter dem Artbegriff steht das Gesetz: die Abstammung. Die ganze Geschichte der Menschenerkenntnis ist die ewige Bemühung, die Gesetze, welche durch Gewohnheit zum Begriff verflüchtigen, durch neue Beobachtungen wieder als Gesetze zu empfinden. Was wir zu wissen glauben, wird uns zum Begriff; was wir ganz bestimmt nicht wissen, aber gern wissen möchten, das ist ein Gesetz. Es ist ein furchtbarer Hohn auf die menschliche Sprache, dass dieselben Worte, die auf der einen Seite unter der gewaltigsten Anstrengung der besten Köpfe bis zu der Bedeutung von Naturgesetzen emporsteigen, auf der anderen Seite unter Mitwirkung der Masse als leere Begriffe wieder hinabsinken, um womöglich den Kreislauf von neuem zu beginnen. Ich glaube eine ungeheure Baggermaschine vor mir zu sehen, deren Eimer auf der einen Seite den Sand des Flussbettes langsam emporziehen, um ihn auf der anderen Seite wieder in das unendlich fliessende Flussbett zurückzuschütten. Eine wahnsinnig gewordene Baggermaschine.

Einzig und allein diese skeptische Einsicht, dass Induktion und Abstraktion nicht wesentlich verschieden seien, dass Gesetz und Begriff nur verschiedene Auffassungen unserer Worte sind, nur diese verzweifelte Lehre kann das Problem, wenn nicht lösen, so doch beiseite schaffen: was eigentlich unsere empirischen Induktionen dahin leite, dass sie zu neuen Erkenntnissen werden. Die bisherige Lehre von der Induktion hat (um grosse Gegensätze zu nennen) die englische Forschung von der deutschen getrennt, die Naturwissenschaft von der Philosophie. Nach meiner Auffassung können sich Philosophie und Naturwissenschaft vereinigen, freilich nur im

Zweifel an der Erkenntnis selbst, in der Resignation, wie Hamlet und Laertes gemeinsam in das Grab Ophelias springen.“ (Kr. d. Spr. III[1], 478; III[2], 468.)

Die hoffnungslos skeptische Auffassung, dass selbst unsere scheinbar festesten, zuverlässigsten Begriffe nur vorläufig, blosse Hypothesen sind, wird sofort einleuchtend, wenn wir den fliessenden Charakter aller Wirklichkeit beachten. Was wir heute Erde, Stein, Wasser, Pflanze, Mensch nennen, diese scheinbar so unverrückbaren Formen, das sind doch nur Uebergangszustände im ewig sich wandelnden Prozess der Weltentwicklung. Der ganze heutige Zustand unseres Sonnensystems mit all seinen scheinbar so fest umrissenen Gestaltungen ist doch nur ein Durchgangspunkt, eine flüchtige Minute der Weltzeit.

„Unsere Worte oder Artbegriffe, welche Platon für die Ideen der Erscheinungen erklärt hat, scheinen uns so zuverlässig zu sein, dass mancher den Kopf schütteln mag, wenn er auch so handgreifliche Begriffe wie Erde, Wasser, Eiche, Mensch für Hypothesen halten soll. Wie aber, wenn wir uns einen Geist vorstellen, für den Millionen Jahre der Entwickelung wären wie ein Tag? Wie, wenn vor den Augen dieses Geistes die Urstoffe der Welt in wenigen Stunden seiner Zeitrechnung gemächlich zu der Erdkugel sich ballten, glühten, erstarrten, lebendig würden, erfrören, zurückstürzten in die Sonne und sich in ihrer Glut neuerdings auflösten in die Urstoffe der Welt? Ist dann der Begriff Erde, der Name der Form eines flüchtigen Viertelstündchens, auch noch mehr als ein luftiges Wort? Ist dann der Name Erde noch mehr als die Hypothese eines Uebergangszustandes der Urstoffe? Ist dann der Name Erde noch mehr als die Hypothese ‚sieden‘, die wir von einer Uebergangsform des Wassers gebrauchen? Und ist der Begriff Wasser, das

einst auf Erden nicht war und einst wieder nicht mehr sein wird, nicht ebenso eine Hypothese zur Beruhigung des beschaulichen Geistes, der die Erde entstehen und vergehen sieht, wie das Kind die Farben auf seiner Seifenblase, die schönen Farben, die doch gewiss Hypothesen sind? Und ist das Wort Eiche, die während des kurzen Viertelstündchens des Erdendaseins einmal aus anderen Formen hervorging, wie eine Eisblume auf der Fensterscheibe einen neuen Kristall ansetzt, ist die Eiche mehr als eine Hypothese? Und der Mensch? Was sich auf dieser Erdkruste kribbelnd und krabbelnd formte und wandelte, bis es einmal flüchtig so wurde, wie der beschauliche Geist seit einigen Minuten Milliarden von Menschen sieht, ist es in seiner dinglichen Eigenschaft mehr als eine Hypothese? Als eine Fiktion? Eine Erscheinung hat man alle diese Dinge längst genannt, 2½ Jahrtausende vor Kant.

Nur freilich, dass diese Hypothese, die wir Mensch nennen, ein drolliges Organ unter seinem Schädel besitzt, das in den letzten Stunden des beschaulichen Weltengeistes dazu gelangt ist, selbst Hypothesen zu spinnen, in denen es den Weltengeist wieder zu erkennen glaubt. So spiegelt sich das Kind in der Seifenblase, die es selbst gemacht hat, und niemand kann sagen, ob es mehr weiss von der Wirklichkeitswelt als die Farben, an denen es sich freut.“ (Kr. d. Spr. III[1], 498 f.; III[2], 489 f.)

V.

WERTBEGRIFFE

Die Sprachkritik hat es in erster Linie mit der Nachprüfung der obersten Erkenntnisbegriffe zu tun, die sie als unfassbar, fliessend, geworden erkennt, als ungeeignet, ewige Wahrheiten zu begründen. Ihr stehen nicht, wie Nietzsche, die Wertbegriffe im Vordergrunde, und vollends fern liegt es ihr, von einer Umwertung aller Werte, von einer Aufstellung neuer Tafeln zu träumen, nachdem die alten zerschlagen sind. Was sie zum Wertproblem, das man neuerdings wieder in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses rücken möchte, zu sagen hat, ist ziemlich wenig. Denn vom Standpunkt der Sprachkritik muss es ohne weiteres als einleuchtend erscheinen, dass gerade der Begriff des Wertes durchaus der engsten Sphäre rein menschlicher Interessen angehört und mit den höchsten Erkenntnisfragen nichts zu tun hat.

Auch auf diesem Gebiet bewährt sich die mythenbildende Kraft der Sprache. Sie hat die allgemeingültigen oder absoluten Werte geschaffen. In der Wirklichkeit des menschlichen Seelenlebens finden sich keine substantivischen Werte, sondern nur adjektivische Wertgefühle. „In meiner Sprache“, so formuliert Mauthner treffend die sprachkritische Auffassung des Wertbegriffs, „könnte ich kurz sagen: Wert ist ein Begriff der substantivischen oder mythologischen Welt; wir haben aber in der

psychologischen Wirklichkeitswelt sehr häufig, ja im Grunde unaufhörlich Gefühle, nach welchen uns Empfindungen und Handlungen, also Tatsachen der adjektivischen und verbalen Welt w e r t erscheinen oder nicht." (W. II, 579.) Es gibt Dinge, die uns wert sind, weil sie eine Beziehung zu unserem Willen, zu unserem Interesse haben. Diese Beziehung zu einem menschlichen Interesse gehört als wesentliches Merkmal in den Wertbegriff hinein, der also notwendig relativ ist. Ein absoluter Wert ist ein innerer Widerspruch. Es gibt keinen Wert an sich, sondern nur einen Wert für mich. Nichts in der Natur ist wertvoll oder wertlos, die menschlichen Zwekke machen es erst dazu. Denn wertvoll ist uns eben, was irgendwie unseren Zwecken dient, unseren Willen befriedigt. Werte werden gemessen, und zwar an subjektiv menschlichen Massstäben, da wir andere überhaupt nicht haben. Diese Massstäbe sind wandelbar wie die menschlichen Interessen und Stimmungen und mit ihnen die Werte. Was gestern noch wertvoll war, ist heute wertlos geworden. Es gibt keine ewigen, unverrückbaren Normen als Masse für unsere Masse, als Ueberwerte. „Der Irrtum bei solcher Metaphysik des Wertgriffs", sagt Mauthner, „scheint mir darin zu liegen, dass man zwar einsieht, ein Wert müsse immer mit einem Mass gemessen werden, dass man aber glaubt, es gebe irgendwie in der Welt ein a b s o l u t e s M a s s, einen Grundwert . . ." (W. II, 580.) „Der individuelle Mensch in einem bestimmten Zeitmoment ist das Mass des Wertes." (ebenda.) Unter der Dreieinigkeit absoluter Werte, die man, wie einst Augustin die platonischen Ideen, gern ins göttliche Bewusstsein verlegen möchte, um sie allen relativistischen Angriffen ein für allemal zu entrücken, nimmt sich der erste, als welcher die Wahrheit neben Güte und Schönheit gelten soll, am sonderbarsten aus. Die Wahrheit als Wert! Die Wahr-

heit, die doch keinen Zweck hat, die nicht gemessen werden kann, die nichts gemein haben darf mit menschlichen Interessen! „Die Wahrheit unter die Werte zu bringen, das wäre nur Einem möglich, dem Menschenwort.“ (W. II, 556.) Da die Normen Imperative sind, so hat die ganze Theorie von den absoluten Werten einen moralischen Charakter, läuft überall auf ein Sollen hinaus: Du sollst richtig denken, du sollst richtig handeln, du sollst als Künstler richtig schaffen! Und da es sich um absolute Normen handelt, so ist das Sollen überall ein unbedingtes. Ein unbedingtes Sollen aber enthüllt sich bei näherem Zusehen als Unbegriff. Jedes Sollen ist bedingt durch einen Zwang, durch ein Gebot oder häufiger durch ein Verbot, hinter dem Strafandrohungen stehen. Sollen (got. skulan, wahrscheinlich ursprünglich so viel als schulden, schuldig sein) ist von Haus aus ein theologischer Begriff, da es eine göttliche Gesetzgebung voraussetzt, der der Mensch Gehorsam schuldig ist. So allein gewinnt das Wort „Sollen“ einen greifbaren Sinn. Alle Moral ist wesentlich heteronom. Der Versuch Kants, sie autonom zu machen, musste an dem inneren Widerspruch des unbedingten Sollens scheitern. Ein Sollen „als Urphänomen, das auf nichts anderes zurückgeführt werden kann“, ein Sollen, hinter dem kein Gesetzgeber steht, eine Pflicht, hinter der kein Berechtigter steht, der sie auferlegt, ist leer und sinnlos. Halten wir uns an die Wirklichkeit, so drängt sich die unabweisbare Erkenntnis auf, dass Sittlichkeit eben — ein grosses Wort ist, hinter dem sich die gewöhnliche Sitte verbirgt. Sittlichkeit ist ideale, d. h. unwirkliche Sitte — Sitte, die nur in der Idee, in der Sprache existiert, die wir in Wirklichkeit nicht haben. Machen wir Ernst mit der ausnahmslosen Notwendigkeit alles Geschehens, also mit der Unfreiheit des menschlichen Willens, so muss der Begriff des Sol-

lens für uns jeden fassbaren Sinn verlieren, zum leeren Scheinbegriff werden. Im wirklichen Seelenleben gibt es nur ein Wollen, als Begleitgefühl unseres Handelns; das Sollen gehört nicht zum Ich, tritt ihm von aussen entgegen, in der Sprache. „Mein ich will ist mit meinem Ich identisch; dem steht die Welt, das Nicht-Ich, meine eigene Entwicklung, die Abhängigkeit von meinen Ahnen, d. h. die Sitte mit einem du sollst nicht (in seltenen Fällen du sollst) gegenüber. Ich will fühle ich, ich soll höre ich.“ (W. II, 424.) Es gibt freilich einen Gesichtspunkt, unter dem Sollen und Wollen zusammenfällt. Wenn wir nämlich absehen von dem bewussten Sollen, das erst den Konflikt von Pflicht und Neigung, von Sollen und Wollen schafft, und das Sollgefühl als Instinkt fassen. Da wir die Sitte als die Autorität des Sollens erkannt haben, so können wir sagen: Die Sitte will, was der einzelne soll. Der Herdenmensch handelt instinktiv unter dem Bann der Sitte und empfindet diesen Bann als sein Sollen. „Im Instinkte der Herde fällt das Sollen mit dem Wollen zusammen.“ (W. II, 423.) Auch hier wirkt die Sprachkritik befreiend. Sie erkennt in der Moral eine sprachliche Erscheinung (da doch die Sprache das Organ der Sitte, der moralischen Autorität ist), im Streit um den Sollbegriff einen blossen Wortstreit. Nun ist aber die Triebhandlung unter dem Zwang der Sitte von einem Gefühl der Zustimmung begleitet, von einem Werturteil, das diese Handlung erst moralisch macht. Das der Sitte entsprechende Handeln nennen wir gut, das ihr widersprechende böse. Auch dieses wertende Begleitgefühl wird in „ich soll“, „du sollst“ mitverstanden. Solange wir die Worte gut und böse in der Sprache haben, werden wir auch von dem moralischen Werturteil nicht loskommen, trotzdem uns die imperative Moral der Unfreiheit

des Menschen gegenüber zur Sinnlosigkeit geworden ist. Es gibt nicht „das Gute“ als Selbstzweck, als absoluten Wert, wohl aber gibt es gute und böse Menschen, Menschen, die wir unter dem Bann der Sprache als gut oder böse empfinden und werten, ganz gleich, ob sie nun für ihre Handlungen „verantwortlich“ sind oder nicht, was mit dieser Wertung gar nichts zu tun hat.

Die ewige Verwechslung seelischer Wirklichkeiten aus der adjektivischen Welt mit substantivischen Unwirklichkeiten von der Sprache Gnaden herrscht auch auf einem Gebiet, das man von der Moral reinlich zu scheiden bemüht ist, und das sich doch von ihr nicht trennen lässt, auf dem Gebiete des Rechts. Das Recht ist ein mythologischer Begriff wie das Gute und das Schöne. Die Jurisprudenz freilich, um den Zweck im Recht zu retten, unterscheidet zwischen objektivem und subjektivem Recht, zwischen den geltenden Gesetzen und dem persönlichen Rechtsanspruch des einzelnen, dem eben die Gesetze zur Durchführung verhelfen sollen. In Wahrheit gehört aber der Rechtsanspruch des einzelnen, weil er doch durch die bestehenden Gesetze begründet und begrenzt wird, zum objektiven oder geschriebenen Recht. Gesetz und gesetzlicher Anspruch gehören zusammen, sind dieselbe Sache, das eine Mal vom Standpunkt der Allgemeinheit, das andere Mal vom Standpunkt des einzelnen gesehen. Der wirkliche Gegensatz besteht vielmehr zwischen dem substantivischen Recht der Gesetzbücher und dem adjektivischen Rechtsgefühl, das wir in unserem seelischen Erleben vorfinden, und das uns bestimmt, Werturteile zu fällen, was uns oder anderen widerfährt, als gerecht oder ungerecht zu empfinden. Jurisprudenz und Sprache möchten uns verleiten, Recht und recht gleichzusetzen, in den geschichtlich, also zufällig gewordenen Staatsgesetzen die — wenigstens annähernde

— Verwirklichung des Rechtsgefühls, wie es in der Seele des einzelnen lebt, zu sehen. In Wirklichkeit besteht zwischen positivem und natürlichem Recht, zwischen Gesetz und Rechtsgefühl eine unüberbrückbare Kluft. Das positive Recht ist wie sein Urheber, der Staat, nur ein notwendiges Uebel, ein Notbehelf, ein in Jahrtausenden allmählich entwickelter Modus vivendi zwischen den streitenden Egoismen der einzelnen. Selten nur entspricht ein richterliches Urteil, besonders ein Strafurteil, dem fein unterscheidenden Werturteil des Rechtsgefühls.

„Der Gegensatz zwischen dem subjektiven und dem objektiven Recht in meinem Sinne, zwischen dem Gerechtigkeits g e f ü h l des Individuums und dem richterlichen Herrschaftsanspruch des Staates, also zwischen dem Rechtsbegriff der adjektivischen Welt und dem Rechtsbegriff der substantivischen Welt, ist nicht bloss ein logischer Gegensatz. Es handelt sich um einen unversöhnlichen Zwiespalt, der in einem untilgbaren Hasse der Nichtjuristen gegen die Juristen immer wieder zutage tritt. Und in einem gesteigerten Hasse so vieler Naturen gegen den ihnen durch die Verhältnisse aufgezwungenen Juristenberuf. Ich sehe das Wesentliche dieses Gegensatzes besonders deutlich an einem Punkte, der allein genügen würde, die Bezeichnung beider Welten durch das eine gemeinsame Wort zu einer Sinnlosigkeit zu machen. Ich denke da an den Aberglauben der Juristen, sie müssten jeden vorliegenden Fall e n t s c h e i d e n, sie müssten die juristische Frage unbedingt mit einem j a oder n e i n beantworten. Dieser Aberglaube herrscht freilich auch beim Recht suchenden Publikum. Das R e c h t hätte ja wieder keinen Zweck, wenn der Rechtsstreit zwischen Hinz und Kunz nicht durch den Rechtsprecher, den j u d e x (von j u s d i c e r e) aus der Welt geschafft würde. Nun liegt die Tatsache im Straf-

recht oft so, dass ein Ja oder Nein anwendbar ist; auch im Zivilrecht dürfte der Fall in einfachen Verhältnissen häufig vorkommen. Aber je umfangreicher und spitzfindiger unsere Gesetzbücher werden, je feiner die Distinktionen der Juristen, um so zahlreicher werden die Fälle, in denen gerade die besten Juristen schwanken müssen, unter welchen Paragraphen ein Rechtshandel falle. Handelt es sich am Ende um die zeitliche Ausmessung einer Freiheitsstrafe, bei der das Gesetz einen weiten Spielraum lässt, so ist es doch eitel Flunkerei vom Richter, wenn er mit der zudiktierten Strafe von so und so viel Jahren und Monaten genau das getroffen haben will, was das Gerechtigkeitsgefühl verlangt. Das subjektive Gerechtigkeitsgefühl ist psychologisch fein; die objektive Gerechtigkeit des Richters ist grob, auch wenn sie juristisch fein sein sollte. Das Gerechtigkeits*gefühl* des Individuums ist so frei, dass es auch in der Seele des Frommen und beim Frömmsten gelegentlich an der Gerechtigkeit Gottes zweifeln kann, gegen Gottes Ratschlüsse murren; der Rechtsspruch des letzten Amtsrichters verlangt unfreie Unterwerfung. Man muss es im Laiengericht mitgemacht haben, wie die Geschworenen, wenn sie überhaupt denken, das Für und Wider gegeneinander halten und nicht leicht zu einem entschiedenen Ja oder Nein kämen, hätte ihnen nicht der gelehrte Richter in seinem Resumé den Fall juristisch so präpariert, dass die *juristische* Suggestion zu einer raschen Entscheidung führt. Wahrhaftig, der gewissenhafte Käsehändler wägt das verlangte Viertelpfund genauer ab, als am Ende der Richter das von der Gerechtigkeit verlangte Strafmass abwägen kann. Die Jurisprudenz und die Sehnsucht nach dem behaglichen Mittagessen drängen zu einer Entscheidung. ‚A la mort, et allons dîner‘ lässt Voltaire die Richter des Sokrates sagen.“ (W. II, 298 ff.)

Gerade heute, wo die Reform des geltenden Rechts eine brennende Tagesfrage geworden ist, wird der Widerstreit zwischen Strafrechtspflege und Rechtsgefühl besonders peinlich empfunden. Darum ist das „richtige" Recht, das Recht, das das Rechtsgefühl befriedigt, ein Schlagwort der Reformer. Nur dass leider die Werturteile wechseln, nicht nur bei verschiedenen Völkern und verschiedenen Menschen, sondern sogar beim gleichen Menschen zu verschiedenen Zeiten. Nur dass das adjektivische Rechtsgefühl der seelischen Wirklichkeit seinem Wesen nach undefinierbar, unfassbar ist. Wer will objektiv und allgemeingültig sagen, was das ist, das Gute und Rechte? Das Gute u n d Rechte. Man sieht, wir halten unsere Werturteile nicht einmal sauber auseinander, wirren vielmehr sittliche, rechtliche, ästhetische Urteile durcheinander, nennen eine Handlung bald gut, bald recht, bald schön und sind verlegen, wenn jemand von uns eine ordentliche Distinktion im streng logischen Sinne verlangt. Die Wirklichkeit mit ihren tausend feinen Abtönungen und der starre, sauber definierte Begriff decken sich wieder einmal nicht. So müssen wir denn die Hoffnung aufgeben, es könne je einmal ein Gesetzgeber das „richtige" Recht treffen oder ihm auch nur nahekommen, müssen schon zufrieden sein, wenn es gelingt, die einseitige Betonung des rein formalen Rechts, wie sie heute noch in so vielen richterlichen Urteilen das Rechtsempfinden des Volkes gröblich verletzt, zu mildern.

„Das r i c h t i g e R e c h t Stammlers ist das neueste Schlagwort von Juristen, die mit Theorie und Praxis ihrer Wissenschaft unzufrieden sind und dennoch Juristen bleiben wollen. Die Heisssporne unter ihnen möchten das Recht reformieren, wie Luther das Christentum reformiert hat. Mit Beibehaltung des Teufels oder des Unrechts. Die Bewegung ist nicht ohne gute Folgen geblie-

ben. Da und dort, in Frankreich und in Deutschland, gibt es auf kleinen Provinzposten einen b o n j u g e, der das ungeschriebene, adjektivische Recht höher stellt als das geschriebene G e s e t z und zum Entsetzen der Juristen, unter dem Beifall der kleinen Leute, einmal einen armen Teufel laufen lässt, der sich mit dem Eigentum eines andern den leeren Magen vollgeschlagen hat. Der bon juge hat sogar wissenschaftliche Verteidiger gefunden. Einige besonders brutale Paragraphen sollen gemildert werden. Diebstahl bleibt Diebstahl, aber der Diebstahl eines Apfels soll nicht verfolgt werden. Die ganze Bewegung wird ob ihrer Kühnheit angestaunt. Welch ein Programm: nur was r e c h t ist, soll R e c h t sein.

Man wird aus meinen Ausführungen wohl ersehen haben, dass der bon juge mir sympathischer ist als der harte Staatsanwalt. Trotzdem kann ich die Forderung des richtigen Rechts als eine Grosstat nicht empfinden. Man lasse sich nicht von einem Sprachinstinkt verführen, der geneigt ist, die Werturteile r i c h t i g oder r e c h t ganz abergläubisch auf ein substantivisches Recht, auf d a s Recht zu begründen. Ist ja nicht wahr. Trotz unserer Erkenntnistheorie und unserer Systematik halten wir es genau so wie die Griechen vor mehr als 2000 Jahren und mengen unsere Werturteile durcheinander. Man versuche doch einmal sprachlich genau zu unterscheiden, wann wir eine menschliche Handlung recht, gut oder schön nennen sollen. Wir verwechseln die Begriffe nicht nur in liederlichem Sprachgebrauch. Nein, auch ganz prägnant nennen wir oft r e c h t, was schön oder gut ist. Der bon juge spricht frei, durcheinander aus ästhetischen, aus moralischen und aus naturrechtlichen Gründen. Wir sind gar nicht so scharfsinnig, wie wir glauben. In unserm Wirklichkeitserleben gibt es etwas, das wir bejahen; wir nennen es gut, schön oder recht und meinen immer das-

selbe: dass es uns gefällt. Ein Psychologe würde sagen: dass es Lustgefühle in uns anregt.

Und wenn ich recht strenge gegen mich sein wollte, müsste ich jetzt fragen, ob es richtig war, dem positiven Rechte, d. h. den Gesetzen und den gesetzlichen Ansprüchen, das subjektive Rechtsgefühl auch nur als gleichberechtigt gegenüberzustellen. Was wissen wir denn davon? Was recht ist, was uns an den Handlungen der Menschen und an unserem eigenen Wert-Erleben gefällt und nicht gefällt, das hängt ja nicht von irgendeinem geheimnisvollen Abstraktum ab, dem Rechte, das entsteht ja in uns als ein Werturteil notwendig unter dem Banne unseres Wesens und unserer erworbenen und ererbten Gewohnheiten. Schon die alten Skeptiker wussten, dass die Werturteile nicht die gleichen sind bei verschiedenen Völkern und bei verschiedenen Menschen, nicht die gleichen bei demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten. Niemand kann definieren, was das ist, das Rechte. Und ich hätte wieder einmal kürzer sein und sagen können: wir finden in uns ein undefinierbares Rechtsgefühl und wir finden draussen gut definierte Gesetze. Ueber Beziehungen zwischen diesen beiden Erscheinungen ist nichts zu sagen.

Die Rechtswissenschaft denkt anders. Aber die Zeit wird kommen, wo die Völker einsehen werden, dass die Rechtswissenschaft nur eine Formwissenschaft ist und dass es nicht gut ist, wenn der Richter sich bei seinen Entscheidungen einseitig an die Form halten muss. Gelingt es nicht in absehbarer Zeit, eine Reform der Rechtswissenschaft herbeizuführen, an Haupt und Gliedern, so könnte es geschehen, dass der Wunsch rege würde, die formale Gesetzeswissenschaft der Juristen ebenso aus dem Zusammenhange der Hochschulen zu lösen, wie dieser Wunsch längst bezüglich der dogmatischen

Theologie besteht. Jüngst haben sich freie Juristen und weitblickende Naturwissenschaftler zu einer Agitation für eine solche Reform vereinigt.

Goethe, der dezidierte Nichtphilosoph, der abtrünnige Kandidat der Rechte, habe wieder einmal das letzte Wort: ‚Die Natur bekümmert sich nicht um irgendeinen Irrtum; sie selbst kann nicht anders als ewig recht handeln, unbekümmert, was daraus erfolgen möge.' " (W. II, 306 ff.)

Soll aber der heutige Formalismus der Rechtswissenschaft überwunden werden, dann muss zunächst der Staat, der alleinige Urheber des positiven Rechts, sich auf seine wirkliche Aufgabe besinnen. Die sprachkritische Analyse des Staatsbegriffs führt zu dem Ergebnis, dass auch hier die leidige Sucht der Personifikation, wie sie der Sprache zu tiefst innewohnt, Unheil gestiftet hat. Der Staat, der doch nur ein Summenwort ist für all die Mittel und Einrichtungen, die dem Gemeinwohl, der wahren res publica dienen, strebte, von Machthunger getrieben, danach, Person, also Selbstzweck zu werden. Nicht dienen will er, sondern herrschen. Nicht eine Organisation des Volkes ist er, sondern eine Organisation der Machthaber. Statt nur dort einzugreifen, wo sein Eingreifen unerlässlich nötig ist, will der Staat, der Selbstzweck geworden ist, überall herrschen, alles regulieren, das gesamte Leben der Staatsbürger in feste Formen und Normen pressen, er wird zum Polizeistaat. Der Polizeistaat aber ist der Todfeind alles Individualismus, aller Eigenart, aller geistigen Eigenkraft. Sie wird ihm unbequem, weil sie sich nicht in seine Schablone fügt. Daher die öde Gleichmacherei, die alles Ueberragende nach Möglichkeit zu unterdrücken sucht und grundsätzlich Mittelmässigkeiten züchtet. Ein Hauptmittel der Nivellierungssucht des machtgierigen Polizeistaats ist die

Staatsschule, die nur den Zweck zu haben scheint, starke Begabungen nicht aufkommen zu lassen. Die notwendige Folge dieser Politik ist der eingewurzelte Hass gegen den „Racker von Staat“, der die Mehrzahl der Volksgenossen trotz aller natürlichen Heimatliebe beseelt. „Nicht darin ist der Hauptgrund der Abkehr vom Staate zu suchen, dass unsere Monarchien nicht die Staatsform von Republiken erhalten haben, sondern darin, dass Monarchien und Republiken nicht mehr zu wissen scheinen (trotz alledem, was in der Not für den vierten Stand geschehen ist): der Staat ist ein Summenwort für die Mittel, die der res publica nützlich sind.“ (W. II, 329.)

Wie gut und recht, so ist auch s c h ö n ausschliesslich ein Begriff aus der adjektivischen Welt, aus der Welt der Erscheinungen. Mag nun „schön“ ursprünglich nur das geschlechtliche Wohlgefallen bezeichnet haben oder nicht, so viel ist sicher, dass gewisse sinnliche Gegenstände auch schon beim primitiven Menschen ein eigentümliches Gefühl der Freude erregten, das im ästhetischen Werturteil seinen Ausdruck fand: Das gefällt mir, das ist schön. Es wurde schon erwähnt, dass es gar nicht so leicht ist, das ästhetische Wertgefühl immer reinlich vom moralischen oder Rechtsgefühl abzusondern. Wir lassen es uns nun einmal nicht nehmen, auch eine H a n d l u n g, die uns gefällt, schön zu nennen. Kants Versuch, über die unbestimmte natürliche Definition: „Schön ist, was gefällt“, hinauszukommen und in dem „interesselosen“ Wohlgefallen das spezifische Merkmal des ästhetischen Werturteils zu finden, muss als misslungen bezeichnet werden, trotzdem er noch heute die Schulästhetik beherrscht. Mit Recht weist Mauthner darauf hin, dass das Moment des Interesses jedem Wertgefühl, also auch dem ästhetischen wesentlich ist. Man darf hier nur nicht an das Interesse der gemeinen Nütz-

lichkeit denken. Aber die Beziehung auf den Willen ist nicht auszuschalten. Wir stehen dem Schönen durchaus nicht interesse- oder gar affektlos gegenüber, wir wollen es geniessen, ja, wenn möglich, besitzen, und das grosse Kunstwerk ergreift und erschüttert uns im Innersten, wühlt die Tiefen der Seele auf. Der seltsame Irrtum Kants, den Schiller und Schopenhauer sich aneigneten, mag damit zusammenhängen, dass die Begründer der deutschen Aesthetik den Gegenstand ihrer Wissenschaft substantivierten, aus dem adjektivischen Gefühl für das Schöne das Abstraktum „Schönheit" machten und damit die Aesthetik aus der Psychologie in die Metaphysik, ins Reich der Unwirklichkeiten versetzten. Der abstrakte, unwirkliche Begriff der Schönheit hat zu unserem Willen in der Tat keine Beziehung.

„Diese Lehre war meines Wissens zuerst von Burke aufgestellt worden, dem wunderlichen Engländer, der offenbar aus den Bildern der zeitgenössischen Maler sein niedliches Schönheitsideal abstrahiert hatte. Burke sagt — Schiller gibt den Satz so wieder —: ‚Schönheit errege Zuneigung, ohne Begierde nach dem Besitz.'

Dieser Gedanke ist nun aber schon von Kant, später viel glänzender von Schopenhauer in die Form gebracht worden: das Wohlgefallen am Guten und am Angenehmen sei mit Interesse verbunden, das Wohlgefallen aber, welches das Geschmacksurteil bestimmt, sei ohne alles Interesse; das ästhetische Urteil könne ganz uninteressiert, aber der Gegenstand eines solchen Urteils doch sehr interessant sein. Diese Redensarten, die heute noch die Aesthetik unserer Schulen beherrschen, enthalten schon die Uebertreibung, die Unwahrheit, zu der die neue Disziplin führen musste, weil sie das Objekt aller ihrer Untersuchungen, die Schönheit, substantiviert hatte. War die Schönheit erst eine Eigenschaft an den Erschei-

nungen, eine gewissermassen objektive Eigenschaft, eine Kraft schöner Werke, die in uns das Gefühl des ästhetischen Wohlgefallens erst auslöst, so konnte man allerdings von diesem Unding sagen, dass es zu unserem Interesse oder zu unserem Willen keine Relation habe. Bevor es aber eine ästhetische Wissenschaft gab, in Wahrheit auch seither, gab es nur ein Gefühl, das manche Erscheinungen in uns wecken und das gar sehr mit unserem Interesse zusammenhängt. Auch wenn schön nicht ursprünglich und zuerst die wohlgefällige Erscheinung beim andern Geschlechte bezeichnet haben sollte (wo doch der Wunsch des brutalen Besitzes beim Nicht-Aestheten nicht ganz ausgeschlossen war), so ist doch das Adjektiv schön sicherlich erst allmählich von körperlichsten Erscheinungen auf Kunstwerke ausgedehnt worden, und diese Kunstwerke wollen wir hören oder sehen, ganz abgesehen davon, dass es nicht immer Barbaren sind, die Kunstwerke auch besitzen möchten. Der Irrtum bei der berühmten Interesselosigkeit des menschlichen Wohlgefallens scheint mir darin zu liegen, dass man beim Interesse an ein Interesse der fünf Sinne dachte, an die Nützlichkeit für den Einzelmenschen oder für die Menschheit, dass man nicht bedachte, wie tief alle Werturteile, zu denen doch auch die ästhetischen Urteile gehören, an dem menschlichen Willen hängen.

Die Unwahrheit des Geredes von der Interesselosigkeit des künstlerischen Interesses wird ganz klar, wenn man an die Philosophen denkt, die noch einen Schritt weiter gegangen sind und ganz konsequent den ästhetischen Genuss affektlos genannt haben. Nur ein Kunstschreiber, der die Empfindung des Schönen nie erfahren hatte, konnte sich so weit versteigen. Es dürfte Leute geben, die eine stärkere und leidenschaftlichere Erregung gar nicht kennen als die, welche mit dem Anhören einer

Symphonie von Beethoven, der achten z. B., mit dem ersten Anblick der Sixtinischen Madonna, mit dem ersten Lesen des Faust verbunden ist. Alles wird aufgewühlt, Untergründe des Willens, bis zu denen das Bewusstsein gar nicht hinabreicht. Hass und Liebe werden erregt, Taten werden gefordert; und das nennen Kunstschreiber Interesselosigkeit, Affektlosigkeit.“ (W. II, 338 f.)

Die metaphysische Aesthetik, die ihre Erkenntnisse nicht aus der Erfahrung, aus der lebendigen Anschauung des Natur- und Kunstschönen, sondern aus der Tiefe des Gemüts und aus Büchern schöpfte, hat auch die Ueberspannung des Kunstbegriffs auf dem Gewissen, die in unserer Zeit so seltsame Blüten treibt, den Künstler zum Uebermenschen stempelt und schon jedes winzige Talent förmlich heiligt. Eine Art Kunstpfaffentum hat sich herausgebildet. Dem Künstler früherer Zeiten fiel es nicht ein, den Zusammenhang mit dem tüchtigen Handwerk zu verleugnen. Der moderne Kunstpfaffe fühlt sich — unabhängig von jeder ernsten Leistung — als Priester der Göttin „Schönheit“.

Die sprachkritische Betrachtung des Wortes Kunst deckt einen wichtigen Bedeutungsunterschied auf, je nachdem man dabei an den Kunstschöpfer oder an den Kunstgeniesser denkt. Die Kunst des Schöpfers gehört der substantivischen Welt an: der konkreten, sofern das Kunstwerk gemeint ist, das seine Tätigkeit hervorbringt, der mythologischen, sofern die Göttin gemeint ist, als deren Diener er sich fühlt und ausgibt, wenn er über seine Kunst redet. Das Kunstgeniessen gehört als Zweckbegriff in die verbale Welt, besteht in dem Gefühl der Freude am Kunstwerk und nur in diesem Gefühl. Mauthner will mit dieser sprachkritischen Unterscheidung dem oberflächlichen Gerede von einer Wesensverwandtschaft des Schaffenden und Geniessenden entgegentreten, die

nicht existiert. Das Gemeinsame, das beide wirklich verbindet, gehört der adjektivischen Welt an, ist eben das Gefühl der Freude am Schönen, die Sehnsucht, sich über den Alltag zu erheben.

Hier ist vielleicht der Ort, die Stellung der Sprachkritik zu derjenigen Kunst kurz anzudeuten, die eben die Sprache zum Mittel und Werkzeug hat, zur Wortkunst, zur Poesie. Es erweist sich da, dass gerade die Eigenschaft der Sprache, die sie zu einem unbrauchbaren Werkzeug der Erkenntnis macht, ihre hervorragende Eignung für die Zwecke der Kunst begründet. Wir wissen, dass die Worte nichts anderes als Assoziationszentren sind, dass sie in unbestimmter Weise an eine Menge ähnlicher, durcheinanderflimmernder Vorstellungen erinnern. Dieser Mangel fester Umrisse nun macht das Wort von selbst zum idealen Ausdrucksmittel von Stimmungen, und Stimmungen allein sind es, was die Poesie im Grunde geben kann und will. Denn obwohl die poetische Sprache so viel farbiger und vorstellungsreicher ist als die prosaische, wirkliche Anschauung vermag auch sie nicht zu geben, weil das dem Worte seinem Wesen nach für immer versagt bleibt, weil eine andere als bildliche Anwendung des Wortes überhaupt unmöglich ist. Wir haben ja die Wortbildung selbst in ihrem Ursprung als eine dichterische Tätigkeit kennen gelernt, die im Gefühl wurzelt — denn vor der eigentlichen Vergleichung ist die wortzeugende Metapher eben blosses Gefühl — und von Bild zu Bild springt. Bei den meisten Worten verflüchtigt sich die poetische Stimmung, so dass sie immer nur einem bestimmten Sprachausschnitt anhängt, der von Geschlecht zu Geschlecht wechselt. Poetische Worte sind solche, denen entweder eine ererbte Stimmung schon anhaftet, oder die von einem schöpferischen Talent mit einer neuen Stimmung verknüpft werden. Aber auch die poe-

tischen Worte verblassen immer wieder, verlieren allmählich ihren Stimmungswert und sinken zu toten Symbolen herab. Diese tiefe Einsicht in den wesentlich lyrischen Charakter aller Poesie, die sich aus dem Grundgedanken der Sprachkritik ohne weiteres ergibt, scheint mir zu ihren feinsten und fruchtbarsten Erkenntnissen zu gehören.

Die vom Menschen geschaffenen Werte und Wertbegriffe, die Erscheinungen seines intellektuellen, ästhetischen, sittlichen und rechtlichen Lebens werden neuerdings mit dem Summenwort „K u l t u r" zusammengefasst. Die seltsame Verwirrung im Gebrauch dieses Wortes erklärt sich aus einem Bedeutungsunterschied, den Mauthners sprachkritischer Spürsinn vortrefflich blossgelegt hat. In der Einzahl und ohne Artikel, als „Kultur" schlechthin, bezeichnet der Begriff nämlich etwas ganz anderes als die Mehrzahl „Kulturen". Die Kulturen der verschiedenen Völker sind ganz einfach ihre Sitten und Gebräuche, wie sie sich tatsächlich entwickelt haben. Kultur in der Einzahl dagegen bezeichnet eine Sehnsucht, ein Ideal, eine Aufgabe, ein Sollen. Ein Volk hat Sitten und Gebräuche, der hochentwickelte einzelne hat Kultur oder strebt doch nach Kultur. Im letzteren Sinne, als Sollbegriff, bezeichnet Kultur ganz besonders den Gegensatz zur Natur, das bewusste Leben und Schaffen des willensfreien, verantwortlichen Menschen im Gegensatz zu dem unbewussten, blinden Wirken der unfreien, unverantwortlichen Natur. Hie Kultur, Geist, Geschichte, Ethik, Normen und Werte, dort Natur und Naturgesetze. Nun werden wir zwar die Einteilung des armen menschlichen Wissens in sogenannte Natur- und Geistes- oder Kultur- oder historische Wissenschaften, so schief und unbefriedigend sie ist, schwerlich so bald los werden, der starre Gegensatz aber zwischen Kultur und Natur, d. h.

zwischen Mensch und Natur, zwischen dem Menschen, der wertet und soll, und der Natur, die nicht wertet und nichts soll, ist durch die Entwicklungslehre überwunden. Goethes vornehme Weisheit, die Natur und Geist nicht zu trennen vermag, die Natur und Geist im Tiefsten verbunden weiss, triumphiert. Wir wissen heute wieder, dass der Mensch nur ein Teil der Natur ist, dass die Natur mit ihren Mutterarmen auch ihn trägt und umfasst im Leben wie im Sterben. Wir wissen, dass der Zwiespalt, den das Christentum in die Menschenseele hineingetragen hat, dass die Qual der Verantwortlichkeit überwunden werden kann, dass der Mensch teilnehmen kann an dem Glück der unverantwortlichen Natur, ohne dass das Chaos wiederkehrt. Und die Sprachkritik, die revolutionäre Erkenntniskritik Mauthners erklärt uns, worin der quälende Widerspruch zwischen Mensch und Natur eigentlich begründet ist, wie jeder Widerspruch, nämlich in der Sprache. Befreiung von der Tyrannei der Sprache ist auch Befreiung von der Naturentfremdung.

„Kultur, Geschichte, Ethik lernten um oder sind im Begriffe umzulernen. Das Glück der Natur, unverantwortlich zu sein, kann dem Menschen wiedergewonnen werden, wenn er ganz zur Natur gehört, wenn er unverantwortlich ist. Raub und Mord, Unzucht und Lieblosigkeit brauchen darum nicht zu zügelloser Herrschaft zu gelangen, weil der Mensch zur Natur gehört. Ist kein Gegensatz zur Natur mehr im Menschen, dann braucht auch der Geist sich nicht mehr so mühsam ‚selbst zu bewegen', um den Menschen von der Natur zu befreien. Der Geist, von dem niemals jemand wusste, was er ist, der ein abgeblasster Schatten des Heiligen Geistes war, des dekorativen Gliedes der Trinität, der Geist, mit dem Hegel den letzten, grossen Versuch gemacht hatte, die Na-

tur wieder aus dem Menschen und den Menschen wieder aus der Natur zu treiben.

In Goethes resigniert weiser Weltanschauung ist diese neue Deutung des alten Naturbegriffs wunderbar und unübertroffen gestaltet. Zwischen Natur und Mensch kein Gegensatz mehr. . . . .

Und wenn trotz alledem noch ein leiser Widerspruch zwischen dem Menschen und der Natur vom unverbesserlichen Menschenhochmute gefühlt wird, so doch wie jeder Widerspruch nur in der Menschensprache. Ueber Geschichte, Kultur und Ethik hinaus wird unsere neue Erkenntnistheorie auch den Widerspruch von Mensch und Natur endlich lösen, weise und resigniert wie Goethe. Glücklich und rein ist die Natur, weil sie sprachlos ist. Unsauber, unglücklich ist die Sprache, mit der der Mensch sich und die Natur begreifen will, allein begreifen will, allein begreifen kann, gröblich betasten. Nicht verzichten kann er auf seine Sprache, aber deren unsaubern Widerspruch kann er erkennen, deren Schlangenbetrug durchschauen und resigniert, rein und glücklich werden als ein ganz wunderlich hübsches Stück Natur.

Noch einmal: ‚Wir sind von ihr umgeben und umschlungen — unvermögend aus ihr herauszutreten.' " (W. II, 147 ff.)

VI.

SKEPSIS UND MYSTIK

Seit es eine Erkenntniskritik gibt, wird die Möglichkeit der Erkenntnis (mit menschlichen Mitteln) nicht mehr naiv vorausgesetzt, sondern ganz ernsthaft die Vorfrage gestellt: Ist Erkenntnis (mit menschlichen Mitteln) überhaupt möglich? Wirklich ganz ernsthaft? Dann müsste man doch ehrlich und aufrichtig auch mit der Eventualität rechnen, dass sich die Unmöglichkeit menschlicher Welterkenntnis herausstellen könnte. Das aber scheint die Mehrzahl unserer „Philosophen" eben nicht zu tun. Denn sonst dürfte doch nicht diejenige Anschauung, der die Unmöglichkeit menschlicher Welterkenntnis einleuchtet, von seiten der Zunft immer noch gewissermassen geächtet und verfemt sein. Gewiss, es ist seit Kant nun einmal leider unumgänglich, wenn auch vielleicht unbequem und misslich, die erkenntniskritische Vorfrage zu stellen. Aber genau genommen, ist das eigentlich nur Formsache. Denn in der Tiefe ihres Gemüts ist die überwiegende Mehrzahl der „Philosophen" eben doch von vornherein überzeugt, dass es synthetische Urteile a priori, allgemeingültige Sätze oder Werte, absolute Wahrheiten oder wie man das nennen will, geben müsse. Die Antwort auf die erkenntniskritische Vorfrage steht von vornherein fest. Denn wohin sollte es führen, wenn bei all dem mühsamen Philosophieren schliesslich gar nichts herauskäme, wenn unser geprie-

senes Wissen sich wirklich und wahrhaftig als Nichtwissen entpuppte? Dann hätten ja der † † † Relativismus und † † † Skeptizismus recht. Das aber wäre gegen alle Ordnung und von Staat und Kirche nicht zu dulden.

Es ist das nicht hoch genug anzuschlagende Verdienst Fritz Mauthners, mit der unbestechlichen Wahrhaftigkeit und dem seltenen Mute der Ueberzeugung, der ihm eignet, das philosophische Recht des Zweifels verfochten, ja den Zweifel philosophisch geadelt zu haben. Dem „metaphysischen Bedürfnis" und allen Bedürfnissen überhaupt zum Trotz ehrlich und entschlossen zu zweifeln, zu resignieren, ist von jeher das Merkmal der freiesten Geister gewesen. Auch im Lebenswerk Kants sind die skeptischen Bestandteile die wertvollen und bleibenden. Der Zweifel adelt, weil er befreit. Nicht ein Ausdruck des Unvermögens ist er, ganz im Gegenteil die stärkste Geistestat, ein Ausdruck des Stolzes, des grossen, echten Stolzes, der es verschmäht, immer wieder zu versuchen, was über die Kraft ist, über Menschenkraft.

Mit der dogmatischen Skepsis freilich, wie sie sich besonders in der antiken Philosophie ausgeprägt hat, darf die Lehre Mauthners nicht verwechselt werden. Der dogmatische Skeptiker hält sein Nichtwissen für beweisbar, es wird ihm zum Dogma, das er mit rabulistischen Argumentationen zu stützen sucht. Den Wahrheitsbegriff aber nimmt er ungeprüft hin, er ist ihm ein Ideal, dessen Berechtigung nicht bestritten wird, das nur für unerreichbar gilt. Der sprachkritischen Skepsis aber ist Wahrheit ein Wort wie andere Worte, ja eines der überflüssigsten und inhaltlosesten.

„Wer so nicht nur die Wahrheit je zu finden verzweifelt, sondern sie gar als positiven Begriff ablehnt, der wird leicht der Schule der Skeptiker zugewiesen werden. Ich will gern ein Skeptiker heissen. Mir scheint aber

dennoch ein ernsthafter Unterschied zu bestehen zwischen der skeptischen Schule (welche den Wahrheitsbegriff nicht analysiert, ihn herkömmlich als ein Ideal der Erkenntnis betrachtet, um dann eigentlich nur zu behaupten, der Mensch sei für dieses Ideal nicht reif) und der Sprachkritik, (welche mit dem Worte Wahrheit wie mit so vielen anderen Worten nichts anzufangen weiss)." (W. II, 559.)

Man hat von alters her die Frage gestellt, ob Wahrheit an den Dingen selber hafte, oder ob sie nur im Denken sei. Wer die Wahrheit naiv den Dingen selber zuschreibt, der setzt die Welt zweimal, als seine Wahrnehmung und als Ding-an-sich, als Wirklichkeit. Er findet dann, dass seine Wahrnehmung, seine Vorstellung mit der Wirklichkeit übereinstimmt, und nennt diese Uebereinstimmung Wahrheit. Wer die Wahrheit im Denken, d. h. im Urteil findet, der nennt den Glauben an die Richtigkeit seines Urteils Wahrheit. Diese logische Wahrheit ist tatsächlich ein rein negativer Begriff, sie negiert eben das Falsche, den Irrtum. Sie setzt voraus, dass das „wahre" Urteil bestritten, negiert wird, um dann diese Negation zu negieren. Abgesehen von diesem Gegensatz hat die logische Wahrheit keinen Sinn. Wozu die einmal gemachte Wahrnehmung, das auf Grund einer Wahrnehmung gefällte Urteil nochmals überflüssigerweise ausdrücklich „bejahen?"

„W a h r ist auch das Innenleben der Tiere, nur dass sie bekanntlich nicht sprechen, auch wohl die Frage nach der Wahrheit gar nicht stellen und aus diesen beiden Gründen gar nicht dazu kommen, den überflüssigsten Begriff der Menschensprache, welchen diese Sprache für ihren höchsten hält, besonders zu fassen, ihre Empfindung gewissermassen zu beniesen und zu dem, was ist, extra und noch einmal j a zu sagen. Es d o n n e r t.

Auch das Tier weiss es. Der Mensch aber, der homo insipiens, nickt noch dazu. Ja! Es hat gedonnert. Wahrlich. Amen." (W. II, 557.)

„Die Negativität des Wahrheitsbegriffs findet sich unzählige Male im besseren Sprachgebrauch ausgedrückt, wo wahr nicht eine phantastische Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit, sondern einen bewussten Gegensatz bezeichnet zu: falsch, scheinbar, eingebildet, erdichtet. Wahrheit folgte dem Sprachgebrauch und bildete sich in einen Gegensatz um zu: Fabel, Märchen, Gerücht, Dichtung. ‚Dichtung und Wahrheit.' " (W. II, 558.)

Mauthner hat den nahen Zusammenhang, ja die Identität scheinbar so disparater Begriffe wie Wahrheit und Glaube glänzend aufgewiesen. Der Zweifler hat die Wahrheit nicht, wer aber glaubt, der glaubt eben an Wahrheit. Glauben heisst ja doch nichts anderes als für wahr halten. Wortgeschichtlich betrachtet, enthüllt es sich als ein verstärktes Loben (gi-louben), also ein Gutheissen, Bejahen, ein Feststellen der logischen „Wahrheit". Wahrheit ist immer nur ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit. Was so wahrscheinlich ist, dass es uns einleuchtet, das halten wir für wahr. Ein anderes als dieses rein subjektive Kriterium der Wahrheit gibt es nicht. Wahrheit ist sprachlich, weil sie nur im Urteil gefunden werden kann, andere als sprachliche Urteile aber nicht denkbar sind. Ein Satz ist wahr, wenn das Prädikat im Subjekt schon enthalten ist, Wahrheit ist Tautologie. Alle Wahrheit ist relativ, muss relativ sein, da all unsere Erkenntnis doch nur eine Relation ist zwischen dem Ich und seinem Gegenstand. Es gibt nicht Wahrheit an sich, absolute Wahrheit, sondern nur Wahrheit für mich, relative Wahrheit.

Der Kernpunkt der Mauthnerschen Skepsis, der Punkt,

wo sie die Erkenntniskritik der Engländer, vor allem Humes aufnimmt und zur Sprachkritik weiterbildet, besteht in dem entschlossenen Verzicht auf alle Metaphysik, in der folgerichtigen Zurückführung aller Philosophie auf Psychologie und nichts als Psychologie. Auch Kant schien sich ursprünglich darauf beschränken zu wollen, die Metaphysik zu vernichten, d. h. die Unvereinbarkeit menschlicher Denkformen mit der Wirklichkeit darzutun, fiel aber, von einer unstillbaren Sehnsucht deutschen Geistes verlockt, schliesslich doch wieder in Metaphysik und Systematik zurück. Seine Nachfolger vollends bauten unbekümmert um alle Warnungen einer skeptischen Erkenntniskritik fröhlich Systeme auf, und Schopenhauer verkündete laut, dass es mit der angeblichen Unerkennbarkeit des Dinges-an-sich ein für allemal zu Ende sei. Das von ihm so giftig und so witzig verspottete „Absolutum" spielte ihm den Possen, als Weltwille verkappt in seinem System die alte Rolle ruhig wieder aufzunehmen, und heute versteckt es sich in den erkenntnisfremden, aber willensverwandten Wertbegriffen. Diesen Irrgängen gegenüber lautet die Parole Fritz Mauthners: Zurück zu Hume! Zurück zur skeptischen, d. h. rein psychologischen Erkenntniskritik.

„Dem Schlagworte ‚Zurück zu Kant' möchte ich den Ruf entgegensetzen ‚Zurück zu Hume' und möchte beim Rufe nicht ermüden. Schon der erste Kritiker Kants, Schopenhauers Lehrer Aenesidemus-Schulze, hat die Frage gestellt: ‚Ist Humes Skeptizismus durch die Vernunftkritik wirklich widerlegt worden?' Und sie verneint; Kant rühme sich ‚ohne Fug und Recht und also prahlerischerweise eines Siegs über Humes Skeptizismus'. Kants stärkste Inkonsequenz, dass er nämlich die Kausalität a priori der Auffassung der Erscheinungswelt zu-

schrieb und sie dennoch zwischen dem Ding-an-sich und dieser Erscheinungswelt wirken liess, dieses πρῶτον ψεῦδος ist von Hume, wie im voraus, zurückgewiesen worden. Es hiesse Eulen nach Athen und Systematik nach Deutschland tragen, wollte man die ungeheure Arbeit verkennen, mit der Kant, über Hume hinaus, die substilsten Begriffe geklärt oder zu neuen Problemen gemacht hat; aber die Freiheit, selbst die Freiheit von einem gesteckten Ziele war bei Hume grösser. Das Kraftverhältnis der beiden erstaunlichen Männer wird vielleicht deutlich, wenn man ihre Stellung zu den religiösen Fragen betrachtet: Kant wirft den Gottesbegriff und was drum und dran hängt, endlich aus der Metaphysik hinaus, stellt sich persönlich ein wenig abseits von der Kirche, gründet aber leidenschaftlich und obstinat eine neue Religion, die dem alten besseren Gottesreich zum Verwechseln ähnlich sieht, auf die praktische Vernunft, auf eine rigoristische Ethik, welche er doch wohl in der Tiefe seines Gemüts, also in der Gewohnheit der alten Religion gefunden hat; Hume unterwirft sich mit englischer respectability, wie vor ihm Montaigne mit französischer Grazie, allen Anstandsregeln der Landesreligion (‚man ist Katholik, man ist Protestant, wie man Franzose, Engländer ist‘), aber in seinen köstlichen Dialogen über die Religion, in seiner Schrift über den Selbstmord, in seiner Behauptung, das Ich sei nichts als a bundle or collection of different perceptions, wirft Hume das theologische Gebäude doch ganz anders zusammen als Kant. Die deutsche Philosophenschule hat sich daran gewöhnt, den englischen common-sense, der die englische Philosophie gerade so fruchtbar gemacht hat, über die Achsel anzusehen; wo der common-sense sich aber, wie bei Hume, mit äusserster Denktapferkeit paart, da scheint mir die Beschränkung auf wirklich psychologisches Denken, der

Verzicht auf deutsche Metaphysik, doch ein Vorzug des englischen Geistes. Ich will wahrhaftig nicht sagen, dass der verehrungswürdige Kant sich zu Hume verhalte, wie Haeckel zu Darwin; aber es ist da eine Sucht im deutschen Geiste, die uns fast verleiten könnte, den kleinen Haeckel neben dem grossen Kant zu nennen: die Sucht des Wortsystems." (W. II, 560 f.)

Machen wir Ernst mit der Erkenntnis, dass wir von einem Ausser-uns nichts wissen, dass wir in aller Welt nichts haben als unsere seelischen Erlebnisse, als Eindrücke und Erinnerungen, die die Sprache aus Bequemlichkeitsgründen, um sie überschaubar zu machen, an Erinnerungszeichen bindet, zu Worten oder Begriffen zusammenfasst, dann stellt sich ganz natürlich der umwälzende Hauptgedanke Mauthners ein, dass unser bewusstes Denken, unsere gesamte „Weltanschauung", um den anspruchsvollen Ausdruck zu gebrauchen, identisch sei mit der Sprache. Erkenntniskritik wird zur Sprachkritik, wird zu der Aufgabe, den „Schlangenbetrug" der Sprache zu durchschauen, die Grundprobleme menschlicher Weltauffassung, all die verzweifelten Fragen, die sich an die obersten Erkenntnisbegriffe knüpfen, nicht etwa zum so und so vielten Male zu „lösen", sondern als das zu erkennen, was sie sind, als sprachliche Fragen, als Wortstreitigkeiten. Ist unser gepriesenes Denken nichts anderes als Sprechen oder Erinnern, dann kann es keinen Fortschritt im Denken geben, dann können auch die höchsten Bestrebungen der stärksten Denker niemals über eine Neuordnung, eine Neugruppierung der in der Sprache niedergelegten menschlichen Erinnerungen hinausführen. Ist die deduktive Logik eine Illusion, gründen sich all unsere Begriffe nicht auf die künstliche, von der Schullogik erfundene Abstraktion, sondern auf den einzig natürlichen Erkenntnisvorgang der Induktion, die aber

ihrem Wesen nach ewig unvollständig bleibt, so sind unsere vielberufenen Gesetze, zu denen wir die Begriffe auseinanderfalten, blosse Hypothesen, vorläufige Annahmen, die oft genug durch eine von der Beobachtung entdeckte Gegeninstanz umgestossen werden und niemals zur Gewissheit erhoben werden können. Aber selbst wenn das möglich wäre, so würden diese Gesetze nichts erklären, weil sie keine Wirklichkeiten, sondern immer nur der zusammenfassende Ausdruck unerklärter Regelmässigkeiten sind. Worte können niemals Erkenntnis vermitteln, weil sie unfassbar sind, weil ihre unübersehbare, ins Dunkel der Urzeit sich verlierende Geschichte wie ein undurchdringlicher Nebel über ihnen lagert. Aber selbst wenn dieser Nebel sich jemals lichten würde, wenn wir eine vollständige Geschichte der Sprache, ihres Laut- und Bedeutungswandels von der Urzeit an besässen, so würde uns das doch nichts helfen, weil nicht nur die Sprache sich ewig ändert, sondern auch die Wirklichkeit, die sie fassen will, niemals stillsteht. Ewig jagt das kreisende Wort hinter der kreisenden Wirklichkeit her. Worte wachsen, d. h. sie springen von Metapher zu Metapher, von Bild zu Bild, und so wird die Sprache ein einziger ungeheurer Anthropomorphismus, der, je mehr er sich entwickelt, desto weiter von der Wirklichkeit abführt. Die Neigung des Wortes zur Personifikation, zur Vermenschlichung des Wirklichen ist unüberwindlich. Worte sind Götter, sind Fetische. Denn wie im Fetisch der hilfreiche, wunderwirkende Gott oder Geist verborgen wohnt, so steckt in jedem Wort, in jedem Gattungsbegriff, jedem Artnamen ein Gott, ein Geist, der unserem heimlichen Glauben nach die Art verursacht, ihre gleichbleibende Form bewirkt. Von diesem tiefeingewurzelten Aberglauben an das Wort, von diesem Wortfetischismus, der sich immer wieder beim Wort wie bei einem allkräftigen

Zauber beruhigt, der eine Erklärung zu haben meint, wenn er ein Wort hat, von diesem Wortaberglauben möchte uns die Sprachkritik endlich erlösen. Das ist freilich unendlich schwer, ja im Grunde vielleicht unmöglich, solange keine Aussicht besteht, uns von dem letzten Anthropomorphismus, von der unentrinnbaren Vorstellung der Ursache zu befreien. Unsere heutige Wissenschaft glaubt die Mythologie endgültig überwunden zu haben, seitdem sie durch die darwinistische Entwicklungslehre, wie allgemein angenommen wird, von der Teleologie, von der allzu menschlichen Zweckvorstellung befreit und rein kausal, rein ursächlich geworden ist. Nur dass auch im Entwicklungsbegriff, wie wir gesehen haben, die alte Teleologie steckt, nur dass auch die Ursache ein blosses Bild ist, hergenommen von der menschlichen Absicht, der zweckmässigen menschlichen Handlung. Die Ursache bewirkt die Wirkung, wie mein Wille und zuletzt die Muskelkraft meines Arms eine Veränderung in der Aussenwelt bewirkt. Die Ursache hat eine Absicht, eine Tendenz, sie will etwas, sie will die Wirkung. In der Wirklichkeit aber findet sich nicht Ursache noch Wirkung, sondern nur die Zeitfolge von Veränderungen. Diesen letzten Anthropomorphismus einzusehen, dürfte dem von Kausalitätsinstinkt besessenen Menschen am allerschwersten werden. Hier, bei der Zersetzung des Ursachbegriffs, verlangt die Mauthnersche Skepsis eine Erhebung über die Mythologie der Sprache, die zunächst nur wenigen ausführbar sein wird.

Eine äusserste Möglichkeit scheint noch vorhanden zu sein, dem ewigen Anthropomorphismus, der endlosen Bilderjagd der Sprache zu entgehen, nämlich das Zurückgreifen auf die sprachlosen Sinneseindrücke, die eine unmittelbare Spiegelung der Wirklichkeit sind. Wir wissen bereits, dass auch diese äusserste Möglichkeit trü-

gerisch ist. Denn auch unsere Sinne sind ja sprachlicher, d. h. symbolischer Art, liefern wie die Wortsprache bloss vom Gedächtnis hergestellte Zeichen einer unerreichbaren Welt. Und sie sind Zufallssinne, zufällige Ausschnitte aus dem unermesslichen Ozean der Bewegungen, die nach der gegenwärtigen Vorstellungsweise der Naturwissenschaft die Wirklichkeit ausmachen.

Mauthner, dem Philosophie im letzten Grunde Psychologie ist, weiss natürlich, dass der Ausgangspunkt jeder Philosophie, also auch der seinigen, ein subjektiver, psychologischer sein muss. Dass er in einem individuellen Weltgefühl, einer individuellen Stimmung der Welt gegenüber besteht. Daraus hat R. Bermann neulich in einem Artikel des „Zeitgeist" geschlossen: Also kann auch unser Interesse an Mauthners Lehre nur ein psychologisches sein: es ist unterhaltlich und belehrend, zu sehen, wie die Welt sich in einem so ungewöhnlichen Kopfe spiegelt. Wäre ich dieser Ansicht, so hätte ich mein Büchlein wahrlich nicht geschrieben. Hier liegt eine seltsame Verwechslung des Ausgangspunkts mit dem Inhalt der Lehre vor. Der subjektive Ausgangspunkt braucht doch nicht zu hindern, dass der Denker zu Ergebnissen gelangt, die für Mit- und Nachwelt eine Offenbarung und innere Befreiung bedeuten.

Mauthner weiss natürlich ferner recht wohl, dass streng genommen eine Kritik der Sprache mit den Mitteln der Sprache unmöglich ist, dass wir Gefangene des Wortes bleiben müssen, weil wir uns unmöglich mit Worten vom Wort befreien können. Er geht der letzten Furchtbarkeit keineswegs feig aus dem Wege, der mehr als tragischen Einsicht, dass eine Lebensarbeit voll übermenschlichen Ringens im tiefsten Grunde vergeblich sein soll. Sie ist nach unserer festen Ueberzeugung, die vielleicht der ein und andere Leser

dieses Schriftchens mit uns teilt, in Wirklichkeit nicht vergeblich. Denn wenn wir auch Gefangene bleiben müssen, so ist es doch schon viel, zu wissen, dass wir es sind und warum wir es sind. Wenigstens für den, dem Erkenntnis um ihrer selbst willen, und sei sie noch so furchtbar, über alles geht, und nur dem so gearteten Menschen ist Philosophie überhaupt zugänglich. Denn Philosophie ist weder Broterwerb noch geistreiches Spiel für müssige Stunden, sondern eine verzweifelt ernste Sache. Wen nie die Erkenntnisnot in brennenden Schmerzen geschüttelt hat, der lasse seine Hände davon. Er wird Mauthner so wenig wie irgendeinen echten Philosophen verstehen können. Aus Mauthners Lebenswerk blickt uns trotz aller stolzen Resignation die Erkenntnisnot in wahrhaft tragischer Grösse entgegen. Seinem Wahrheitsmut verdanken wir es, dass wir in den höchsten Fragen nicht mehr die Narren und Knechte der Sprache zu sein brauchen, wenn wir nur wollen.

Resignation, Entsagung, Verzicht auf die Sprache, der Freitod alles Denkens und Sprechens ist das letzte Wort der Mauthnerschen Skepsis, nicht aber der Lehre Mauthners überhaupt. Sonst dürften wir ihn nicht zu den grossen Skeptikern rechnen. Denn alle wahrhaft grossen Skeptiker sind Mystiker gewesen. Wo der Gedanke, wo das Wort endet, wo das Schweigen beginnt, da beginnt die Mystik. Mystik ist inbrünstiges Erfassen der dem Denken, dem Wort unerreichbaren Wirklichkeit mit dem Gefühl. Solange wir denken, vorstellen, gibt es, streng genommen, für uns eben nur unsere Vorstellung, keine davon getrennte, dahinter stehende Wirklichkeit. Solange wir nur denken, gibt es die Welt nicht zweimal, das eine Mal als Erlebnis, das andere Mal als Erlebtes, das eine Mal als Erscheinung, das andere Mal als Ding-an-sich. Hier fallen Wirklichkeit und Vorstel-

lung restlos zusammen. Aber wir denken nicht nur, wir leben vor allem, wir sind, und als lebende, fühlende, atmende, handelnde Wesen sind wir ja mitten in der Wirklichkeit, die unabhängig ist von aller menschlichen Vorstellung, sind wir ein Teil dieser Wirklichkeit. Nicht denkend, wohl aber lebend und handelnd erfassen, verstehen wir sie. Keinem grossen Skeptiker ist es je eingefallen, die Wirklichkeit, in der wir atmen und leben, zu leugnen, nur als unerkennbar galt sie ihm.

Indem wir die Welt denken, vorstellen, ist sie ausser uns, als unser Gegenstand, unsere Vorstellung. Indem wir die Welt erleben, ist sie in uns, als Wirklichkeit. Das wahre principium individuationis ist das Denken, d. h. die Sprache mit ihren Worten. Die Sprache spaltet das ewig Eine in Gott und Welt, in Wesen und Erscheinung, in Ursache und Wirkung, in Ich und Nichtich, in Subjekt und Objekt, in Geist und Körper. Die Sprache allein schafft Unterschiede, wie sie Widersprüche schafft, die Sprache allein schafft getrennte Einheiten, Individuen. Wohl kann auch der Mystiker der Sprache nicht entraten, wenn er nachträglich das Unsagbare sagen, das Unmitteilbare mitteilen möchte. Das mystische Erlebnis selbst aber ist sprachlos, wortlos, unmitteilbar und gerade darum wirklich. Die Ekstase ist Schweigen, weil sie das Bewusstsein verlöscht, das Ich vernichtet, den Unterschied aufhebt zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten. Die Ekstase kennt kein Werden mehr, nicht den Fluss der Zeit, nicht Vergangenheit noch Zukunft, sondern nur ewig ruhendes Sein, immer gleiche Gegenwart. Die Erkenntnis muss sich müde rennen, todmüde, weil hinter jedem Warum ein anderes steht, weil die Kette der Fragen wie die Kette der Kausalität nie abreisst. Ihre Sehnsucht ist unerfüllbar, sie wird deshalb zur Todes-

sehnsucht und muss sich schliesslich, um einen trügerischen Ruhepunkt zu finden, beim Wort beruhigen. Wirklichen Frieden gibt allein der entschlossene und endgültige Verzicht auf das Wort, das Schweigen der Ekstase, des mystischen Allgefühls. Unvergleichlich schlicht und schön hat Mauthner das Erlebnis des modernen, des skeptischen Mystikers in dem dichterischen Schluss des Artikels „Mystik" im „Wörterbuch der Philosophie" geschildert, den ich zur Erbauung des Lesers hierher setze:

„Ich will es versuchen, wieder einmal das Unsagbare zu sagen, mit armen Worten auszusprechen, was ich etwa frommen Ungläubigen zu geben habe an nominalistischer Mystik, an skeptischer Mystik. Eindringen in die Psychologie der theologischen Mystik muss — so meine ich — zu solcher K o n t e m p l a t i o n führen, über c o g i t a t i o und m e d i t a t i o hinweg. Wir drücken es anders aus, wir meinen es ebenso, wie man's vor sechshundert Jahren meinte.

Die Welt ist nicht zweimal auf der Welt. Es gibt nicht den Gott neben der Welt, es gibt nicht die Welt neben dem Gott. Pantheismus hat man diese Ueberzeugung genannt, pedantisch auch wohl (um den persönlichen Gott scheinbar zu retten): Panentheismus. Warum nicht? Es sind ja nur Worte. In der höchsten mystischen Ekstase empfindet das Ich, dass es Gott geworden ist. Angelus Silesius und Eckharts Beichtkind Kathrei haben das empfunden. Warum nicht? Soll ich um Worte streiten?

Seit zehn Jahren lehre ich: das Ichgefühl ist eine Täuschung, die Einheit des Individuums ist eine Täuschung. Wenn ich nicht Ich bin, trotzdem aber bin, dann darf ich wohl auch von allen anderen Wesen glauben: sie sind nur scheinbar Individuen, sie unterscheiden sich nicht von mir, ich bin Eins mit ihnen, sie und ich b i n n e n Eins.

Sind das bloss philosophische Wortfolgen? Spiele der Sprache? Nein. Was ich erleben kann, ist nicht mehr bloss Sprache. Was ich erleben kann, das ist wirklich. Und ich kann es erleben, für kurze Stunden, dass ich nichts mehr weiss vom principium individuationis, dass der Unterschied aufhört zwischen der Welt und mir. ‚Dass ich Gott geworden bin.' Warum nicht?

Freilich, die oberste Tugend aller bessern Religionen und Morallehren hält nicht stand in solchen Stunden der Ekstase. Was ist denn noch Güte für einen Menschen, der nichts mehr weiss vom principium individuationis? Güte ist Aufgeben der eigenen Individualität, ist aber Anerkennung der fremden. „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst." Nicht mehr. Habe ich mein eigenes Selbst nicht mehr, dann hat es auch mein Nächster nicht. Wer noch gut ist, ist noch nicht frei. In den heiligen Stunden der Ekstase ist man nicht gut. Güte ist nicht möglich ohne Unterscheid.

Mitleid? Ja. Wenn wir unter leiden das verstehen, was es ursprünglich hiess: passiv erleben, ohne Schmerz miterleben. Jeder einzelne erlebt die Eine Welt. Jeder einzelne erlebt sie mit, miterleidet sie. Nimmt sie wahr, soviel seine Wimper hält: der Mensch, das Tier, die Pflanze, der Regentropfen. Wir wollen mitleidig sein, wie die Blumen und der Regentropfen mitleiden. Das Mitleiden ist die Freude der Blume und des Regentropfens.

Hast du solche Stunden der Ekstase niemals gehabt? Aermster! Dann hast du die Freude nicht gekannt.

Du liegst an einem stillen Sommertag im hohen Grase. Tief unten fliesst der Ganges oder der Rhein. Neben dir nur noch dein Hund, dem du den Kopf kraust, der dir die Hand leckt. Spielst du mit ihm? Spielt er mit dir? Der Unterscheid ist aufgehoben. Und alle andern Unterscheide.

Der Unterscheid des Geschlechts. Weil du alt geworden bist? Einerlei. Vielleicht ist darum Mystik, das Aufhören alles Unterscheids, die Weisheit der Greise. Das Motiv der Liebe hat seine Kraft verloren. Und legt sich still ins Grab neben das Motiv der Güte.

Der Unterscheid von Mein und Dein. Du willst ja nichts, gar nichts. Du bist ja froh. Und das Motiv des Hungers hat seine abscheuliche Kraft verloren, für die kurze Stunde der Ekstase. Du denkst gar nicht daran, den Hasen drüben zu schiessen, dem Baume da seine Frucht zu nehmen. Du lachst. Tausendfältig um dich kriechen und schwirren Würmer und Insekten, im Banne der Liebe und des Hungers. Spinnen und Fliegen. Sie wissen's nicht besser. Da! Wieder ein Käfer. Verliebt und hungrig. Armesle! Und du weisst nicht, du ekstatischer Mensch, selbst Armesle, dass du unaufhörlich, regelmässig den Sauerstoff der Luft einsaugst, der doch auch leben wollte, der sich doch auch für einen hielt. Armer Sauerstoff! Weil er so dumm ist, sich für einen zu halten.

Der Unterscheid der Menschen hört auf, der schwerste Unterscheid, und mit ihm verliert das Motiv der Eitelkeit seine Kraft. Du hast es nie für möglich gehalten, jetzt aber, in dieser heiligen kurzen Stunde, hast du es erfahren: die Menschen können dir nicht mehr wehe tun, weil du sie auf einmal so ansiehst, als wären sie Tiere, oder Pflanzen, oder Regentropfen. Oder die Wellen des Stromes da unten, des Ganges oder des Rheins. Der Hund kann dich beissen, der Baum kann dich im Sturze erschlagen, die Wellen könne dich hinunterziehen. Aber weh tun kann dir niemand und nichts, seitdem die Motive der Liebe, des Hungers, der Eitelkeit schweigen. Was kümmert es den Mond, wenn ihn der Hund anbellt? Was kümmert es dich, wenn die Tiermenschen, die Pflanzenmen-

schen, die Wellenmenschen vor dir etwas bellen oder rauschen? Die Armen! Jedes von ihnen glaubt noch, es wäre eins. Jawohl. So lange, bis auch über die anderen deine Stunde kommt und aller, aller Unterscheid aufhört. Wie er jetzt aufgehört hat zwischen dir und der Sonne. Gelt? Schwester Sonne, Messer lo frate Sol, wir gehören zusammen? Wer Liebe, Hunger und Eitelkeit nicht mehr kennt, der ist Sonne, Gott, Grashalm.

Habe ich dir nicht einmal noch von anderen Motiven menschlichen Lebens gesprochen als von diesen drei argen? Nicht vom Wissensdurst und von dem Ruhebedürfnis, der Todessehnsucht? Schweigen jetzt auch die, in der seligen kurzen Stunde der Ekstase?

Sie schweigen beide. Sie werden geschweigt. Du willst ja nichts, gar nichts, nicht einmal wissen willst du mehr. Weil du erfahren hast, dass auch der Unterscheid zwischen dem Wissenden und dem Wissbaren vergangen ist mit dem Unterscheide zwischen dir und der Welt. Du hast erfahren, dass du nicht zum Wissen eingerichtet bist, die Welt nicht zum Gewusstwerden. Ist ja alles nur so ein bisschen Herumfahren, wie eine Raupe um ihr Blatt herumfährt. Du hast keinen Durst mehr nach dem bisschen Wissen, das andere Leute getrunken und wieder ausgespien haben; du weisst, dass es ein Wissen der letzten, tiefsten Gründe nicht gibt. Dich dürstet nicht nach Pfütze.

Und gar das Ruhebedürfnis schweigt, weil du ruhig geworden bist, ganz ruhig, wohl gar tot. Du willst ja nichts. Und wie die doctissima ignorantia dein abgründiges Wissen ist, besser als das ausgespiene Wissen aller Weisen der Vorzeit, so ist deine Ruhe jetzt lebendiger als alle deine alte Vitalität, dein Tod jetzt lebendiger als all dein früheres Handeln.

Alle Motive des Lebens schweigen dir. Da. Noch nicht

still? Mörder! Räuber! Jetzt erst bemerkst du es, dass du mit jedem Atemzuge Luft schluckest, um dich mit dem Sauerstoffe der Luft zu nähren, der doch so gerne selber leben und einer sein möchte. Mörder! So willst du noch etwas. So hast du noch nicht getan nach deiner Erkenntnis. So bist du noch nicht ruhig. So bist du gar nicht einmal gut, du Mörder des Sauerstoffs.

Du tust nach deiner Erkenntnis. Du atmest nicht einmal mehr. Und du bist endlich eins geworden mit der Welt, welche einst Gott genannt worden ist, eins geworden mit dem Bruder Sol, der einst ein Gott genannt worden ist. Schön ist's. Tausend Farben, tausend Töne. Harmonie. Himmlische Heerscharen. Auch die Heiligen, die du für ein Märchen hieltest, fehlen nicht. Sie sammeln sich um dich und flüstern dir stumme Worte zu. An ihren geschwiegenen und schweigenden Worten errätst du, wie sie einst hiessen im Scheine des Lebens. Cakhia Muni, der Buddha, flüstert mit dir, und Franziskus und Goethe und der Novalis und Meister Eckhart und ein Bauer lacht dazu und schreit: ‚Es kann dir nix g'schehn! Selbst die grösst' Marter zählt nimmer, wann's vorbei is! Ob d' jetzt gleich sechs Schuh tief da unterm Rasen liegst, oder ob d' das vor dir noch viel tausendmal siehst — es kann dir nix g'schehn! Du g'hörst zu dem all'n und dös all g'hört zu dir! Es kann dir nix g'schehn!'

Hätte er doch nicht so laut geschrien. Seine Menschenstimme legt sich wie ein Alp auf deine Brust. Luft! Du willst nicht, aber du musst. Nur einen Atemzug. Mörder!

Unsinn. Das ist ja das Leben. Nehmen, was man braucht. Leben wollen. Vorüber ist die kurze Stunde heiliger Mystik. Du bist zurückgekehrt zum Scheine des Lebens, zu seinen Motiven, zu seinem Wissen. Armesle."
(W. II, 131 ff.)

So enthüllt sich uns der notwendige Zusammenhang zwischen Sprachkritik und Mystik. Sprachkritik ist der Weg zur Mystik. Wir wundern uns deshalb auch nicht mehr über die grosse Liebe Mauthners zu den alten deutschen Mystikern, vor allen zu Meister Eckhart. Der radikale Atheist des zwanzigsten Jahrhunderts meint es im Grunde wirklich ebenso wie der frömmste Christ und Gottesgelehrte des vierzehnten. Wenn er auch Gott leugnet, so leugnet er doch nicht das Göttliche im Menschen und in der Natur. Wenn er das Wort Religion aus der Sprache verbannen möchte, weil es zu eng mit Vorstellungen verknüpft ist, denen wir für immer entwachsen sind, so will er deswegen nicht das religiöse Gefühl von der Erde vertilgen. Mauthner ist zu gross, um ein Mensch ohne Ehrfurcht zu sein. Gerade weil er wahrhaft entsagt hat, gerade weil er aufgehört hat, über die Kraft zu wollen, weil er so tief erkannt hat, dass und warum es in alle Ewigkeit vergeblich sein muss, das Unergründliche in Worten einfangen zu wollen, gerade deshalb ist seine Andacht zum Unergründlichen so stark und innig. „Schön bis zur Heiligkeit!" so hat eine grosse deutsche Dichterin, Marie von Ebner-Eschenbach, seinen „Buddha" treffend charakterisiert, worin er die Religion des Schweigens mit Dichterkraft verklärt. Wenn wir den Sprachkritiker bewundern, müssen wir den Mystiker lieben, weil er uns den Höhenweg zeigt, der zum Frieden führt.

VII.

BUDDHA

Der Grundzug des Mauthnerschen Geistes, der innerste Kern der Sprachkritik ist der grosse Humor, „die schönste Art des Lachens, das heilige Lachen, das Lachen des Weltüberwinders, der lachend auch sich selbst überwunden hat". Ihm eignet jene Ueberlegenheit des echten Philosophen, die „Ueberlegenheit über alles Treiben und Denken der Menschen", und sie hat ihn früh lachen gelehrt über das arme Menschenwort, das sich vom Mutterboden der sprachlosen Natur losreissen, sich über die sprachlose Natur erheben möchte. Schon aus den parodistischen Studien „Nach berühmten Mustern", denen er seine Etikettierung in den Literaturgeschichten verdankt, klingt das sprachkritische Lachen heraus. Mauthner lässt sich nicht blenden von der „schönen Sprache", die das Publikum an seinen Lieblingsschriftstellern so schwärmerisch bewundert. Er sieht, wie diese schöne Sprache zur Manier erstarrt und gibt sie pietätlos dem Gelächter preis. Noch deutlicher kündigt sich der sprachkritische Gedanke und Humor im „Märchenbuch der Wahrheit" an. Die Wahrheit redet anders als irgendeine Sprache der Erde. Darum ist das Märchenbuch, das sie dem kleinen Glauben, dem Kinde ihrer Schwester, der Sehnsucht, schenkt, ein Märchenbuch in Bildern, weil er die Rätselworte ihrer Sprache nicht verstanden hätte. Herzlich lacht die Sonne über den Professor

Schafzähler, der die Farben der Sonnenstrahlen gezählt und herausgefunden hat, dass es gerade sieben sind. „Er hat den sieben Farben — sieben! — weil er nur die kennt, Namen gegeben. Es sind das Worte. Und auf solchen Worten will er uns nahe kommen, uns, auf einer Leiter von sieben Sprossen!“ (Sieben.) „Ausser der Welt, in einem Schneekristall, wohnt eine Frau. Sie heisst die Ewigkeit. Sie kann nicht sprechen. Und wenn sie vom redenden Menschen Worte hört, so lacht die Ewigkeit. Zuerst, zuletzt, Leben, Tod, gestern, heut. Bei solchen Worten lacht sie am lautesten. Denn Frau Ewigkeit stammt aus einer Zeit, wo die Zeit noch nicht erfunden war.“ (Das grosse Karussell.) Die alte Palme am Kongoufer „beneidete die Menschen, die so schön schwarz waren, auch um ihre geläufige Sprache“. Als sie aber einmal das Gespräch eines jungen verliebten Negerpärchens belauschte, da merkte sie, „dass die weissen und schwarzen Menschen einander nicht verstanden“. Ja, sie erkannte weiter, „dass auch gleichfarbige Menschen einander nicht verstehen, selbst dann nicht, wenn sie sich verstehen wollen, und sie beneidete die Menschen nicht mehr um ihre arme Sprache“. (Die Palme und die Menschensprache.) Die Ohnmacht der Logik wird köstlich verspottet (Der Buchweizen und die Rechenmeister), und Mond und Erde machen sich lustig über den krassen Anthropomorphismus des Naturgesetzes. (Das Gesetz.)

Am schönsten aber hat Mauthner die lachende Weltüberwindung der skeptischen Mystik in der wundervollen Gedankendichtung „Der letzte Tod des Gautama Buddha“ künstlerisch gestaltet. Dieses Juwel ist gleichsam der funkelnde Schlussstein seines Ideenbaus. Der geschichtliche Buddha war ein dogmatischer Mystiker, der bis zuletzt an den Worten der eigenen Lehre hing. Sollte er zum Symbol skeptischer Weisheit werden, so

musste er eine innere Umwandlung erfahren. Mit feiner Psychologie hat Mauthner zum Anlass dieser Umwandlung einen ergreifend menschlichen Zug im Bilde des indischen Heiligen gewählt, den die Quellenschriften uns verraten. Dem Asketen Gautama, dem Weltverächter, dem Verkünder der Lehre von der Notwendigkeit des Leidens und seiner Ueberwindung, erscheint, da er alt geworden, die Welt ganz unvermerkt im verklärenden Abendlicht. Wer auf das Wollen und Handeln verzichtet hat, ist zum Zuschauer so recht geschaffen. Und dem wunschlosen Zuschauer bietet die von Uebeln bevölkerte Welt mit ihrem tausendgestaltigen Leben ein fesselndes Schauspiel. Verlockend ersteht am Rand des Grabes in der Seele des Buddha der „Dauergedanke". Ein Weltalter noch könnte er, möchte er den Zuschauer spielen vor der bunten Bühne des Lebens. Und so kommt es denn zu jenem gar merkwürdigen Gespräch zwischen dem schon von der Todeskrankheit ergriffenen Buddha und seinem ältesten Jünger, dem „treuen Ananda". Dreimal legt der Erhabene dem Jünger nahe, dass er kraft seiner Buddhamacht noch länger im Leben bleiben könne und wolle, aber der „treue Ananda" träumt am Lager des sterbenden Meisters schon von seiner künftigen Herrlichkeit als Oberhaupt der buddhistischen Kirche und überhört gänzlich den dreimal wiederholten Wink. Diese bittere Erfahrung wird nun zum Ausgangspunkt einer mächtigen Umwandlung in dem sterbenden Buddha. Er entlässt den Dauergedanken. Jetzt will er erlöschen, aber nicht durch den unfreien Tod, den er selbst schon unzählige Male im Kreislauf der Wiedergeburten erlitten hat, sondern durch den Freitod, den „letzten Tod" des Vollendeten, dem keine Wiedergeburt folgt, sondern das selige Nichtsein des Nirwana.

Aber dieser starke Entschluss ist noch nicht das Gröss-

te, was die innere Erschütterung in dem Heiligen zeitigt. Dieser Entschluss würde ihn noch nicht über die Grenzen seines bisherigen Denkens hinausführen. Das tut erst eine neue Erleuchtung, heller und strahlender als jene erste unter dem heiligen Feigenbaum. Die „Uebersonne des Zweifels“ senkt ihren grellen Strahl in seine Seele. Sie lässt ihn die Nichtigkeit der alten Antworten erkennen, die er sich selbst unzählige Male nachgesprochen hat, und ein Heer neuer, bisher ungefragter Fragen stürmt auf ihn ein.

„Fünfzig Jahre hatte er nachgesprochen wie ein Ananda, was ihm an Erkenntnis gekommen war in der langen Nacht unter dem Baum der Erleuchtung. Vorbei an allen Fragen, die ihm gekommen waren in diesen fünfzig Jahren, hatte er selbstzufrieden die alten Antworten nachgeredet, wiedergekäut. Ausgespiene Nahrung. Ihm wurde schwarz vor den Augen in einem Fieber des Denkens; neue, ungefragte Fragen, Fragen ohne Antwort drängten sich um sein Lager . . .

Heute wachte er nicht unter dem Baume der Erleuchtung. Aber heute senkte sich ein Strahl des hellsten Lichtes einer Uebersonne auf ihn herab und lehrte ihn den Zweifel an den alten Antworten, die er fünfzig Jahre lang sich selbst nachgeredet hatte.

Ist ein Buddha, der für sich selbst ein Buddha geworden ist, irgendwie auch ein Buddha für andere? Kann der Buddha ein Führer sein auf dem Wege der Erlösung, weil er den Weg, den fast unauffindbaren Weg der Erlösung selbst gegangen ist? Darf der Buddha den Weg der Erlösung auch nur beschreiben, das Erlebnis seines Schreitens in Worten mitteilen? Ist es nicht ein Rückfall in die Sehnsucht nach Gestaltungen, wenn der Buddha die Welt erlösen will? Könnte er's? Könnte ein Buddha etwas wirken? Ungefragte Fragen ohne Antwort,

bisher ungefragte Fragen. Eine Antwort dämmerte dem Buddha herauf, in zackigen Umrissen wie mit roten Blitzen auf die Dunkelheit der Nacht gezeichnet. In Menschenworte nicht zu fassen, auch nicht in die alten Buddhaworte.

Unzerreissbar die Kette der Ursächlichkeit. Schlag und Tod. Flamme und Rauch. Zeugung und Geburt. In der Kette der Ursächlichkeit keine Lücke für die Wirkung eines Opfers, eines Gebetes. Gelogen hatten die Priester, die Brahmanen, nach ihrem Amte. Aber auch keine Lücke für die Wirkung von Buddhaworten. Der Buddha will kein Priester sein, kann nicht lügen. Eine unzerreissbare Kette der Ursächlichkeit alles. Wie die Sonne sich am Himmel wälzt, wie der Nebel steigt und der Regen fällt, wie das Kind gezeugt wird und über neue Zeugungen zu Alter, Krankheit und Tod gelangt.

Klar bewusst dachte der Buddha in die roten Blitze dieser dunkeln Nacht hinein: Ein Steinbröckchen und ein Tiger und ein Buddha bin ich gewesen, und es war kein Unterschied, und es machte keine Lücke in der Kette der Ursächlichkeit. Nichts konnte ich wirken, nichts konnte ich schaffen, auch als Buddha die unendliche eherne Kette nicht beschweren und nicht entlasten. Ein Sonnenstäubchen, wenn ich mich an sie hängte. Nun aber werde ich nichts mehr werden, als etwa ein Gott, um zu erfahren, ob ein Gott etwa irgendein Ding wirken, irgendein Ding schaffen kann. Ich werde es erfahren, auch die Götter sind solche Sonnenstäubchen. Wie die Buddhas . . . Ich will keine abgestandenen Antworten mehr geben, ich will kein Knecht mehr sein meiner eigenen alten Worte, kein Knecht mehr sein von Götterworten, Priesterworten, Buddhaworten, Menschenworten.“

In der herrlichen „Schmetterlingspredigt“ verleugnet

dann der Buddha lachend seine Lehre, stürzt er lachend die alten Tafeln um:

„Euch will ich predigen in meinem höchsten und niedersten Stündlein, ihr Immen und Falter, ihr lieben Bettelmönchlein meiner lieben Blumen. Den Menschen habe ich gepredigt ein Leben lang, die liessen meine Worte zurückklingen, wie die toten Felsen Worte zurückklingen lassen, und nannten das Hören; sie sagten, dass sie hörten. Ihr, meine lieben Bettelmönchlein, hört mir ja wahrlich auch nicht zu; aber ihr sagt doch nicht, dass ihr höret. Soll meine Predigt euch einen Weg weisen, den ihr sicherer geht als ich? Ihr, meine lieben Meisterlein, meine lieben Lehrerlein, ich will hören, ich will lernen, und euer Surren und euer Flattern soll meine Predigt sein, soll mir eure Predigt sein.

Wir armen Menschen haben an Götter geglaubt und an zweckvolle Absichten der Götter; ihr summet nichts von Göttern und nichts von Zwecken, ihr summet keine Menschenworte. Wir haben uns von der leidvollen Gegenwart zu befreien geglaubt und haben das Wesen der Gegenwart durchschaut. Wir haben ergrübelt, dass alles nur im Entstehen ist, im Werden, in der flüchtigen Erscheinung, dass nichts ist in einer Gegenwart, nichts bleibend, nichts dauernd. Wir haben die Vergänglichkeit erlebt und ergrübelt. Ihr aber, meine lieben Meisterlein, wisset von den Dingen, die jemals waren und jemals sein werden, nichts als die Gegenwart, und dieses euer Wissen ist eben dasselbe Wissen, wie unser tiefstes Grübeln über den Unwert dieser Gegenwart. Ihr, meine lieben Lehrerlein, erlebt an eurem Leibe das unbegreifliche Wunder der Seelenwanderung; ihr lieben Falter seid Raupen, Puppen und Sommervögel, und wandelt euch so und sprecht dennoch niemals von einem Wunder. Heil euch, dass ihr nicht zu wissen glaubt, was ihr erlebt. Heil

euch, dass ihr euch in treue Fäden einspinnt und nicht in treulose Worte. Heil dir, du erster Lotoshimmelsfalter dieses Frühlings, dass dich die Raupe nicht kümmert, aus der du geworden bist. Wir haben uns wie die Kinder gefreut, als wir die Fabel von dem Blinden und dem Lahmen erzählt bekamen; blind sei der Körper des Menschen und lahm seine Seele; auf dem Rücken des Blinden wandle der Lahme durch die Welt. Heil euch, ihr lieben Meisterlein, ihr lieben Lehrerlein, dass ihr über diese Fabel nicht weinen müsst, dass ihr über diese Fabel nicht lachen könnet, dass ihr diese Fabel nicht verstehet. Nacheinander, in langsam verrollenden Menschenaltern mussten Buddhas kommen, nacheinander, Buddhas, deren erbloser Nachfahre ich bin, bevor wir die Weisheit aus dem Abgrund zu holen wagten, bevor wir den Satz zu sprechen verbieten konnten: Das ist mein! Das bin ich! In treulosen Worten verbieten konnten, den Satz in treulosen Worten zu sprechen. In treulosen Worten, auf die kein Verlass ist. Ihr, meine lieben Meisterlein, ihr habt diese Weisheit nicht aus dem Abgrund zu holen gebraucht, ihr habt die treulosen Worte gar nicht besessen. Wir Aermsten leben im Flusse der Erscheinungen, und wir müssen aus dem Flusse an das Ufer der Erlösung flüchten. Immer flüchtet ja der Mensch ans andere Ufer. Heil euch, in eurer ewigen Gegenwart. Erlösung ist euch ein Steinbröckchen, an dem ihr vorübersurrt und vorüberflattert, ein wertloses Steinbröckchen. Fällt eins von euch unversehens in einen Fluss — o du mein liebes Lehrerlein, ich komme dir zu Hilfe mit einem Reishalm oder mit einem Lotosstengel! — dann zappelt es, so wie wir zappeln nach dem Ufer der Erlösung. Uns aber kommt niemand zu Hilfe, kein Menschengott. Heil euch, meine lieben Meisterlein, meine lieben Lehrerlein, dass ihr nicht wisset, dass ihr Meisterlehrer seid, weil

ihr keine Schulen gründet, keine Predigten predigt, keine Worte wortet, weil ihr euch selber treu seid. Ich dank' euch schön für die schweigenden Lehren eures Daseins, meine lieben Meisterlein. Ich dank' euch recht schön. Ich habe ja was von euch gelernt, habe mehr von euch gelernt als aus den Schriften der Brahmanen und durch alle Bemühungen meines Menschenkopfes. Steckt eure Rüsselein tief, tief in die Blüten des Salbaums. Und wenn ich morgen unter dem Salbaum liege, beinahe so weise wie ihr, dann kommt heran, kommt heran, so viele ihr seid, und deckt mir die Augen, die erloschenen Augen, dass wenigstens die erloschenen Augen nicht sehen müssen, was so weh tut in der Welt der Menschen. Die so schön wäre, wäre zu den armen Menschen nicht Geburt und Tod gekommen, nicht das Alter und die Krankheit, nicht das Wollen und das Denken."

Wahrhaft weise ist allein die stumme, sprachlose Natur, die das Wort mit seinen quälenden Widersprüchen nicht kennt und deshalb auch keiner Erlösung bedarf. Und zu dieser Urweisheit der Falter und Immlein kehrt der Buddha mit einem seligen Gefühl der Befreiung zurück. Zugleich mit der Skepsis ist die echte, die grosse Mystik ihm aufgegangen, die einzige Weisheit, die fraglose, sprachlose Hingabe an das All, die Natur, das unendliche Leben. So stirbt er denn unter der blühenden Doppelkrone des ehrwürdigen Salbaums, und noch aus den Pforten der Ewigkeit tönt wie ein Silberglöcklein ins Ohr des liebenden Jünglings Subhadda sein „ganz fernes Lachen".

Und doch steht die allerletzte Befreiung noch aus. Eine grandiose Vision versetzt uns in die Wolkenbehausung der Götter auf den Gipfeln des Hochgebirges. Dort ist die Seele des toten Buddha angelangt, um ein Gott zu

werden wie alle seine Vorgänger. Aber Gautama, der zwiefach Erleuchtete, der erste echte Buddha, erkennt die Gottheit als ein nichtiges Wort, als die letzte und schwerste Versuchung des „fahlen Mara“. Mit der Erinnerung und der Menschheit, den letzten Resten der Erdenschwere, wirft er auch die Gottheit über die Achsel und verlöscht, einem weissen Wölkchen gleich, im seligen Nichtsein.

„Stille und Friede hatte er gesucht; jetzt war er die Stille und der Friede und *wusste es nur nicht mehr.*

Das Nichtsein hatte er gepriesen; jetzt war er das Nichtsein und wusste es nur nicht mehr.

All-Einheit hatte er gelehrt, Einheit mit dem All der Tierlein, der Blumen und der Steinbröckchen; jetzt war er die Einheit mit allem und wusste es nicht. Und die Einheit war ganz, weil er es gar nicht wusste.“

Feierlich, wie das Brausen tiefer Orgeltöne, erklingen die Schlussworte:

„Ein Wissen war untergegangen, war heimgegangen. Eine Sonne war untergegangen, bewusst untergegangen, gern untergegangen, um niemals wieder aufzugehen, niemals wieder. Eine Sonne war heimgegangen.“

LITERATUR

FRITZ MAUTHNER, Beiträge zu einer Kritik der Sprache, 3 Bde. Cotta, Stuttgart und Berlin 1901, II. Auflage, I. Bd. 1906, II. Bd. 1912, III. Bd. 1913.

FRITZ MAUTHNER, Wörterbuch der Philosophie, 2 Bde. Georg Müller, München 1911.

FRITZ MAUTHNER, Die Sprache, 9. Bd. der Sammlung „Die Gesellschaft", herausgegeben von Martin Buber. Rütten u. Loening, Frankfurt a. M.

GUSTAV LANDAUER, Skepsis und Mystik. Fontane u. Co., Berlin 1903.

Dr. ALFRED KÜHTMANN, Zur Geschichte des Terminismus, 20. Heft der Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Falkenberg. Quelle u. Meyer, Leipzig 1911.

HANS LINDAU, Unkritische Gänge. Egon Fleischel u. Co., Berlin 1904.

ROBERT SAUDECK, Billige Weisheiten. Verlag Continent, Berlin.

RAOUL RICHTER, Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Ueberwindung. Dürrsche Buchhandlung, Leipzig 1908.

RUDOLF WILLY, Kritik der Philosophie. Albert Langen, München 1905.

MAXIMILIAN NEUSTADT, Kritische Studien zum Familienrecht des Bürgerlichen Gesetzbuchs, I. Bd.: Eherecht, O. Hernig, Berlin 1907.

S. F. GÖBELBECKER, Unterrichtspraxis für das Gesamtgebiet des ersten Schuljahrs, I. und II. Teil. O. Nemnich, Wiesbaden 1904.

INHALT

DRUCK VON MÄNICKE UND JAHN IN RUDOLSTADT





ner will durch sein neues Werk eine erkenntnistheoretische Revision aller Wissenschaften anbahnen: die Grundbegriffe der Geistes- und Naturwissenschaften werden mit dem Hammer der sprachkritischen Idee auf ihre Festigkeit geprüft, und es ist nicht die Schuld des Verfassers, wenn mancher Baustein dabei zerbröckelt.

Unter dem bescheidenen Titel „Wörterbuch der Philosophie“ steckt viel mehr als ein Nachschlagwerk für den Fachmann und den philosophisch gebildeten Laien. Ist in älteren Wörterbüchern der Philosophie versucht worden, mit redlichem Sammeleifer die Begriffe von der Zeit ihrer Prägung bis zur Gegenwart historisch zu verfolgen, so wird bei Mauthner auf diesem Wege die Geschichte der philosophischen Worte zu ihrer geistvollsten Kritik. Es wird der Versuch gemacht, zusammenhängende internationale Wortgeschichte zu geben. Aber hinter diesen objektiven Wertungen steht ein starker, temperamentvoller Denker, und so ist das Wörterbuch der Philosophie trotz seiner wissenschaftlichen Reichtümer ein ganz persönliches Buch geworden, das erlebt ist und erlebt werden will.

Um nur eine knappe Andeutung von dem reichen Inhalt und der Methode des Werkes zu geben, mag noch gesagt werden: der sprachkritische Standpunkt hat die Aufgabe erweitert. Es werden die Wanderungen der philosophischen Begriffe von einem Kulturvolk zum anderen vielfach nachgewiesen. Entlehnungen und Lehnübersetzungen werden in ihrem Einfluß auf die Geschichte der Begriffe überzeugend dargetan und wie oft nur die leere Worthülse übrig blieb, nachdem der geistige Gehalt verschwunden oder in sein Gegenteil verkehrt worden war. Wir lernen mit Erstaunen sehen, wie sehr die Geschichte des menschlichen Denkens zum größten Teil nur Geschichte der Sprache ist.

Die neuen Prinzipien der Sprachgeschichte werden in einer ausführlichen Einleitung dargelegt, und ein vollständiges Register ist beigegeben, um das Nachschlagen zu erleichtern.

„Laßt Euch von dem nach Lexokographie riechenden Titel nicht schrecken!“

schrieb *Maximilian Harden* in der *Zukunft* gleich nach dem Erscheinen der ersten Lieferung des Werkes, *„hier spricht ein starkes Hirn; und allen Staub*

der Bibliotheken, alle Dünste aus Brutstätten der Kollegenschaft wirbelt der Atem eines reinen, edlen Menschen hinweg, dem der Wille zur Wahrhaftigkeit eingeboren ward." ⁘

¶ Es mögen hier noch einige Äußerungen berufener Kritik folgen, um den großen Eindruck wiederzugeben, den schon die Lieferungen des Werkes nach ihrem Erscheinen in der weitesten Öffentlichkeit hervorgerufen haben. ⁘

¶ *Maximilian Harden* in der *„Zukunft":* ‚Mauthners Wörterbuch der Philosophie' wird nun bald als Gesamtleistung zu wägen sein. Werden wir dann ein leises Erdbeben spüren? Wird man, wie nach der ‚Kritik der Sprache' unmutig schweigen? Oder mit hochgezogenen Brauen erklären, daß da ein ‚immerhin achtbares' Stück erkenntnistheoretischer Arbeit geliefert worden sei? Den Zünftigen kann's freilich kein Ergötzen sein zu sehen, wie die philosophische Terminologie gezaust, gefurcht und auf weiten Strecken umgepflügt wird. Uns anderen ist's ein großes Schauspiel. Im freiesten Sinn des Wortes: Erkenntniskritik. Eine starke Hand klopft an die Wände der alten Weisheittempel, die Flächen und Kanten der alten Wortgötzen ab und lehrt das Ohr endlich merken, wo Hohlräume sind und wo Werg, Lumpen, abgetragene Gewandreste in die Höhlung gestopft wurden. Wer die Hefte nicht nur bestellt, sondern auch gelesen hat, *steht staunend schon vor dieser Arbeitsleistung eines einzelnen.* Denkt an den Dictionnaire historique et critique des Wundermannes Pierre Bayle und freut sich, daß die besten Stücke dieser Riesensammlung so menschenverständig, schlicht, klar und lustig geschrieben sind wie Montaignes Essays. *Noch einmal muß ich, ehe das Buch ans Licht kommt, die Aufmerksamkeit ernster Deutschen auf diese merkwürdigen und ergreifenden ‚Lieferungen' zu lenken versuchen.* Die Abhandlung über die Res publica scheint mir ein Juwel der Sammlung. Und gerade sie ist besonders geeignet zu dem Beweis, daß dieser Skeptiker nicht langweilt, noch, wie behauptet wurde, uns die Freude am Wort mordet; daß er, mit dem Ton eines, der über Herzenssachen der Menschheit spricht, die Prüfung abstrahierter Begriffe und am Begriffspalier gezogener Worte uns zum Erlebnis macht. Wie viele Ehrendoktoren sind im letzten Lustrum aus dem Nichts ins deutsche Land geboren

worden! Zu Mauthner hat keine Fakultät sich bekannt. Sollen wir uns ärgern? Es hat's nicht nötig."

¶ Professor *Richard M. Meyer* in der *„Vossischen Zeitung"*: „Bei der schönen und würdigen Feier des Universitätsjubiläums hat ein Akt fast allgemein enttäuscht: die Verkündigung der Ehrenpromotionen. . . . . . Nun gar einer, der als bedeutender Tagesschriftsteller, als einsichtsvoller Kritiker, als scharfsinniger, seine eigenen Wege mutig und ausdauernd wandernder Privatgelehrter dreifache Kreditive hätte überreichen können: *ein Ehrenbrief für Fritz Mauthner hätte deren ein halbes Dutzend für beliebige Voll- und Halbexzellenzen aufgewogen!* Und das Erscheinen seines philosophischen Wörterbuches gab eine so geeignete Gelegenheit obendrein! Auch in Kreisen der Forscher hat man längst aufgehört, über die Sprachkritik' Mauthners mit dem hinlänglich bekannten Achselzucken hochmütigen Ignorierens zur Tagesordnung überzugehen; solche Gedanken lassen sich auf die Dauer nicht ‚schneiden' wie unbequeme Emporkömmlinge. Es waren übrigens, wie meist in solchen Fällen, viel mehr noch die Diener als die Herren im Hause der Wissenschaft, die ‚die Würde der Schwelle wahrten'. Von sehr strengen und sachlichen Sprachforschern habe ich mit großem Respekt Mauthners Namen nennen hören; die Philosophen freilich haben sich noch länger an den bequemen Vorwand gehalten, den ihnen gewisse allzu feuilletonistische Gewohnheiten seiner früheren Schriften und der unglückliche Übermut seines Pamphlets wider den seligen Aristoteles bot. Das neue Buch sollte auch sie davor bewahren noch einmal Schopenhauers ungerechte Verurteilung der Professorenphilosophie mit dem noch ungerechteren Satz zu erwidern: Nur ein Professor kann Philosoph sein!"

¶ *Leipziger Neueste Nachrichten*: „Tiefgründige Gelehrsamkeit verbindet sich mit einer persönlich temperamentvollen Schreibweise. Kurz, ein Wörterbuch der Philosophie, das wirklich interessant zu lesen ist, und für das man dem Verfasser und dem Verlage in gebildeten Kreisen reichlich danken wird."

¶ *Karl Heckel* in der *„Neuen Badischen Landeszeitung"*: „Die Wirkung von Mauthners Buch läßt sich noch gar nicht absehen. Klarheit zu schaffen, wo heillose Konfusion besteht, bleibt immer ein großes Verdienst. Und

nun gar auf dem Gebiete der philosophischen Begriffe. . . *Dafür kann man gar nicht dankbar genug sein.*" ⁘

¶ *Friedrich Dernburg* im *„Berliner Tageblatt":* „Wie so manchen Vorgänger abseits der Zunft haben sie es Fritz Mauthner nicht leicht gemacht. Bis er endlich durchgedrungen ist. Und ich glaube, es ist kein Schade für ihn, daß er gerade in der weiten und breiten Bildungswelt bei den philosophischen Laien sein anschwellendes Publikum hat. *So ungefähr ist es Schopenhauer ergangen.*" ⁘

¶ *Pester Lloyd: „In grandioser Weise überkommt uns bei der Lektüre eines jeden einzelnen Artikels das Gefühl der Größe und die spielende Überlegenheit eines aus den Tiefen des Wissens und der Vergleichung schöpfenden Geistes.* Aber nicht etwa das breite Wissen allein auf den verschiedensten Gebieten der Philosophie, Literatur, Sprachenkunde erhöht dieses Werk: seine Bedeutung für uns liegt ebenso sehr in der kritischen Tendenz, in der geschlossenen Einheit." ⁘

¶ *Prof. Richard M. Meyer* in der *„Zeitschrift für deutsche Wortforschung":* „Das höchst anregend geschriebene Buch ist prachtvoll gedruckt; und wenn Grimms Wunsch, das deutsche Wörterbuch möchte ein gern gelesenes Hausbuch werden, aus nur zu viel Ursachen sich nicht erfüllt hat, kann man dies ‚Wörterbuch der deutschen Hauptworte' sich als eine Lieblingslektüre für Wortforscher und Philosophen, Historiker und Literaten denken und sogar für Theologen von jener besseren Art, die es vertragen können, geärgert zu werden." ⁘

¶ *Bruno Clemens* im *„Literarischen Handweiser":* „Das Wörterbuch selbst ist, trotzdem — oder besser: entsprechend dem Material eine durchgehende Kritik der Sprache, die freilich da aufhört, apodiktischen Wert zu haben, wo sie sich philosophisch festlegt. Denn es ließe sich auf dem nämlichen Wege, nur mit anderen Prämissen, eine idealistisch-dualistische Begriffsbestimmung ordnen, die etwa das Gegenteil der Mauthnerschen werden würde. Trotzdem ist nicht zu verkennen, daß, als Kritik gedacht, dieses Unternehmen von hohem Werte ist. Es wird die Kritik der Sprache beleben und dadurch die Forschung fördern. Schließlich der beste Erfolg einer so mühevollen Arbeit." ⁘

¶ *Pester Lloyd:* „Wie viel köstlicher Humor und feine Ironie erscheint

da unwillkürlich: Wenn man die Dinge von hohem Gesichtspunkte betrachtet und die Entwicklung, die historischen Gegensätze ineinander wurzeln sieht, dann überkommt uns jenes Gefühl, das man die sokratische Ironie nannte. Es ist die feine, begriffliche Herrschaft über die Dinge und ihren Wechsel. Fritz Mauthner besitzt in großem Maße diese sokratische Art." ⁘

¶ *Hermann Hesse* im *„März": „Ein ganz köstliches Buch ist Fritz Mauthners Wörterbuch der Philosophie.* Es möge niemand auf den harmlosen Titel hereinfallen und in dem Wörterbuch eine Bildungsscharteke, eine Art philosophischen Konversationslexikons suchen. Es möge überhaupt der fleißige Gebildete, der Käufer anderer Lexika, die Hände von diesem Buche lassen, das vom ersten Satze an frech und herrlich ist, und dessen Autor durch die Hallen der Philosophien schreitet, nicht wie ein Adorant durch Tempel alter Kulte, sondern wie Herkules durch den Stall des Augias."

¶ *Mercure de France:* „Le premier fascicule du ‚Dictionnaire de Philosophie' de M. Mauthner vient de paraître. On y trouvera les très sceptiques développements que lui inspirent les termes a priori, abstraction, apperception (se retrouvant avec un seul p, on ne sait trop pourquoi, dans le mot apercevoir), association d'idées etc. Quand, dans les quinze fascicules, tout l'alphabet y aura passé, nous reviendrons longuement sur ce travail passionant, où, non sans une certaine ironie, toute la philosophie des siècles est soumise à une revision radicale." ⁘

¶ *Neue Freie Presse, Wien:* „Es wird historische Rechte, auf die man sich oft beruft, zerstören, indem es Ursprung und Herkunft derselben nachweist. *Sicherlich wird von diesem Buch die Revision einer ganzen Reihe entscheidender Gedanken und Werte ausgehen, ein neues Überdenken aufgespeicherter Ideen und Vorurteile.* Unsere Zeit ist sehr geeignet für solch aufklärende Tat, es herrscht ein weitgehendes Bedürfnis, den Mächten der Vergangenheit, die uns an den tiefsten Wurzeln unserer intellektuellen Bildung und in den Wünschen sozialer Kultur gefangen halten, mit dem Lichte der Erkenntnis ins Angesicht zu blicken. Mauthner ist ein vorzüglicher Leiter für diese Aufgabe. Seiner geschlossenen Weltanschauung dürften wir in einem nächsten seiner Hefte begegnen." ⁘

¶ *Hamburger Fremdenblatt:* „Nun überrascht der Denker seine Gemeinde

durch ein völlig neues literarisches Unternehmen, durch das er zugleich alle großen Bedenken, die man gegen sein Lebenswerk äußerte, widerlegt. Fritz Mauthners ‚Wörterbuch der Philosophie' beginnt soeben zu erscheinen. Zum ersten Male übernimmt hier Mauthner eine positive Arbeit im wirklichen Sinn des Wortes. Zwar übt er auch hier Kritik, scharfe Kritik, persönliche Kritik, geistvoll mit glühendem Temperament, mit Ironie und Satire und beginnt die einzelnen Worte totzuschlagen, nachdem er die gesamte Sprache vorher im Bauschquantum theoretisch umgebracht hat. Aber es ist doch eine Säuberungsarbeit im verschwommenen, unbrauchbar gewordenen Wust unserer wissenschaftlichen Terminologie. Trotzdem hier ein überwältigender Geist am Werke war, und trotzdem die Lektüre seiner Arbeit in jeder Beziehung anregend wirkt und immer neue Variationen des alten sprachkritischen Leitmotivs aufweist, so begegnen wir doch auch hier vielen alten Bekannten. Im Grunde ist das neue philosophische Werk nur ein ausführlicher, glänzend geschriebener Index zu den vorliegenden drei Bänden der Sprachkritik. Nur noch größer und umfassender ist das sachliche Wissen des Schöpfers geworden, der in vollen Armen neue Lasten eines für den geschulten Leser geradezu amüsanten Illustrationsmaterials herangeschleppt, und ungeheuer muß die Arbeitsleistung Mauthners in den letzten Jahren, in denen er in der Zurückgezogenheit nur der Durchführung seines Gedankens lebte, gewesen sein." ⁘

¶ *Dr. Georg Runze in der Theologischen Literaturzeitung:* „Denn hier wird eine Auswahl der interessantesten Themata aus der Geschichte des menschlichen Denkens nach alphabetischer Reihenfolge, also ganz unsystematisch, aber jedes für sich in Form einer ungewöhnlich fesselnden, ja spannend geschriebenen Monographie vorgeführt, mit dem ausgesprochenen Zweck, wieder und wieder an konkretestem Einzelbeispiel zu zeigen, wie sehr wir Anlaß haben, nicht nur in der Theologie, sondern ebenso in der Naturwissenschaft, nicht nur in der Ästhetik, Ethik, Metaphysik, sondern auch in der Logik und Psychologie bescheiden zu sein in unserem Anspruch auf Erkenntnis der Wahrheit." ⁘

¶ *J. V. Widmann* im *„Berner Bund":* „Man kann in letzterer Beziehung sagen, daß Mauthners Wörterbuch der Philosophie eine Art Fortsetzung

seines berühmten Werkes ‚Die Kritik der Sprache' ist, die Anwendung der in jenem Buch gemachten Entdeckungen auf den besonderen Fall der für philosophisches Denken in Gebrauch stehenden Wörter.

Wie wichtig nun eine solche Revision des Wortmaterials ist, bedarf kaum einer näheren Ausführung. . . . *Am liebsten möchte man gleich Trappist werden und gänzlich verstummen.* Denn nun wird man erst inne, mit wie leichtfertig gutem Glauben man so mancher anscheinenden Beweiswörter sich bedient hat, die im Grunde inhaltlos sind. Andrerseits aber wirkt die so unendlich skeptische Sprachkritik Mauthners dennoch erfreulich, weil sie in ihrer gedanklichen Schärfe das geistige Nervensystem des Lesers etwa so erfrischt, wie zuweilen physisch erschlaffte Nerven vom Nordwind Erfrischung empfangen." ⁘

¶ *Georg Bötticher* in den *„Leipziger Neuesten Nachrichten"*: „Mauthners Werk darf mit Recht nicht nur als anregendes Nachschlagewerk für den Fachmann, sondern auch als Leitfaden für den gebildeten Laien gelten, der sich zu einem besseren Verständnis der philosophischen Fragen verhelfen möchte." ⁘

¶ *Dr. Max Krieg* in der *„Freiburger Volkszeitung"*: „Das gewaltige Material ist bis aufs feinste durchgearbeitet, die größeren Artikel stellen kunstvoll gegliederte Essays dar, die ihren Gegenstand unerbittlich bis in seine tiefsten Wurzeln verfolgen. Ich weise nur auf Kabinettstücke wie die Artikel Christentum, Ehre, Energie, Geist, Geschichte, Humor, Idealmenschen, Instinkt hin. Überlegener Humor, ätzender Sarkasmus, eine Fülle von Geist und Witz, blendende Schlaglichter, die entlegene Beziehungen blitzartig erhellen — kurz, dieses erstaunliche Wörterbuch ist ein durchaus persönliches Buch. Durchaus persönlich ist natürlich vielfach auch die Auswahl der zu behandelnden Schlagworte. Das Künstlerische der Darstellung hat sich seit den neuen ‚Beiträgen' noch erhöht, der Ausdruck ist noch konzentrierter, straffer, geschliffener, die Architektonik des Gedankenaufbaues durchsichtiger und übersichtlicher geworden. Ich kenne neben Schopenhauer keinen philosophischen Schriftsteller, dessen Lektüre mir, auch abgesehen vom Ideengehalt, einen ästhetischen Genuß gewährt hätte wie der Verfasser des ‚Wörterbuchs'." ⁘

BIBLIOTHEK DER PHILOSOPHEN

GELEITET VON

FRITZ MAUTHNER

ERSTE REIHE

* * *

KANT, VIER BÄNDE
SCHOPENHAUER, ZWEI BÄNDE
SPINOZA-BÜCHLEIN / FICHTE
AGRIPPA V. NETTESHEIM, ZWEI BÄNDE
HEBBEL / KIERKEGAARD
GRUPPE / MANDEVILLE
JEAN PAUL
LUTHER
USW.

GEORG MÜLLER VERLAG MÜNCHEN

„Dem Wahrheitsdrange und der Ruhesehnsucht kann keine absolute Wahrheit geboten werden, weder durch die Geschichte der Philosophie noch durch philosophische Schriften. Es gibt keine endgültige Philosophie, es gibt nur Philosophen und philosophische Gedanken. Die letzten Fragen des Wahrheitsdranges sind immer fast die gleichen geblieben. Die Schriften der Philosophen sind nur Versuche, die ewigen Fragen zu beantworten. Aber diese Antwortversuche gehören zu den glänzendsten Leistungen des menschlichen Geistes, die Antwortversuche zu studieren ist eine Arbeit, die zu den edelsten Genüssen gehört. Doch durch oberflächliche Bekanntschaft mit einigen Schlagworten der Philosophiegeschichte wird nur die Halbbildung gefördert. Bildung kann nur durch Kenntnis der Schriften selbst gewonnen werden."

Mit diesen Sätzen ist schon in der ersten Ankündigung der „Bibliothek der Philosophen" gesagt worden, von welchem Gesichtspunkte aus die Auswahl aus den Bücherschätzen der Philosophie getroffen ist und weiter getroffen werden wird. Bis Ende des Jahres 1914 wird die erste Reihe von zwanzig Bänden abgeschlossen vorliegen. Die Bibliothek der Philosophen sammelt Werke, die lebendig geblieben sind oder die zu neuer Wirkung neu belebt zu werden verdienen. Mit toter Scholastik werden die Bibliotheken der Abnehmer nicht belastet werden. Aber in zwangloser Folge sollen auch einige starke Vertreter des christlichen Mittelalters neben den Ketzern zu Worte kommen. Aus äussern Gründen werden die Philosophen der Griechen und Römer fehlen; sie finden sich in neuen Ausgaben unter den in gleichem Verlag erschienenen „Klassikern des Altertums".

Aus der neueren Zeit werden die erkenntnistheoretischen und psychologischen Schriften in erster Linie zu berücksichtigen sein; auch werden manche vielgeschmähte Befreier von falschen Gottes- und Religionsbegriffen zu Worte kommen.

Die für die Gegenwart wichtigsten Denker (Spinoza, Locke, Hume, Kant, Schopenhauer) sollen mit sämtlichen philosophischen Schriften zu Wort kommen, von anderen Philosophen Werke, die noch heute lesenswert sind.

Lateinisch geschriebene Bücher sowie die ausländischen werden, wo es angeht, in alten Übersetzungen gebracht werden, weil die Entwicklung der philosophischen Terminologie es kaum vermeiden lässt, in moderne Übersetzungen Gedanken hineinzubringen, die dem Autor fremd waren; auch hoffen wir durch solche Neudrucke älterer, oft sehr seltener Übersetzungen den neuen Bestrebungen nach einer Geschichte der philosophischen Terminologie dienen zu können. Jeder Band wird von einem Fachmann eingeleitet und mit den zum Verständnis notwendigen Anmerkungen versehen. Aller irgendwie überflüssige philologische Ballast wird beiseite gelassen. Die Herausgabe des Unternehmens wurde Fritz Mauthner anvertraut und es darf wohl ohne Überhebung, wie auch in der Presse rückhaltlos anerkannt wird, gesagt werden, dass kaum eine geeignetere Persönlichkeit zur Durchführung des Unternehmens hätte gefunden werden können. Die Ausstattung und Überwachung der Drucklegung besorgt Paul Renner. Im Format schliesst sich das neue Unternehmen den „Klassikern des Altertums" des gleichen Verlags an, als Schrift ist die alte Didotantiqua gewählt.

Der Umfang der einzelnen Bände bewegt sich zwischen 350 und 800 Seiten. Bei Subskription auf die ersten 20 Bände kostet, soweit der Umfang des betreffenden Buches diesen niedrigen Preis zulässt, der broschierte Band M. 4.50, der gebundene M. 6.50 (Schopenhauer „Die Welt als Wille" kostet in Subskription M. 6.50, geb. M. 8.50). Der Einzelpreis der Bände wird um ca. M. 1.— bis M. 1.50 erhöht. Eine Luxusausgabe auf holländisch Bütten wird in 150 Exemplaren abgezogen, numeriert und in Ganzleder gebunden. Preis M. 20.—. Sie wird nur an Subskribenten abgegeben.

Aus den ersten zwanzig Bänden, die teils schon erschienen, oder unter der Presse oder in Vorbereitung sind, nennen wir:

I.,

VI. & VII.

BRIEFWECHSEL VON IMMANUEL KANT

Herausgegeben von H. ERNST FISCHER. Drei Bände

Einzelpreis der Band geh. M. 5.—, geb. M. 7.50.

Die Bibliothek plant die Herausgabe von Kants sämtlichen Werken. Sein Briefwechsel, der in unserer Ausgabe alles Wissenswerte bringt, ist vorzüglich geeignet, die legendarische Gestalt des „Alleszermalmers" uns persönlich näher zu bringen. Das Nachwort des Herausgebers und sehr sorgfältige Register orientieren den Leser über den Geist jener Zeit und über die Personen des Briefwechsels.



II.

JACOBIS SPINOZA-BÜCHLEIN
NEBST REPLIK UND DUPLIK

Herausgegeben von FRITZ MAUTHNER. Ein Band

Einzelpreis geh. M. 4.50, geb. M. 7.—

Das Gespräch zwischen Lessing und Jacobi, der Kern des Büchleins, hat seinerzeit das ganze gebildete Deutschland aufgeregt und zu der heutigen Schätzung Spinozas zumeist beigetragen. Das Spinoza-Büchlein und die Streitschriften zwischen Fritz Jacobi und Moses Mendelssohn sind historische Dokumente.

III. & X.

SCHOPENHAUER: DIE WELT ALS WILLE UND VORSTELLUNG

Herausgegeben von LUDWIG BERNDL. Zwei Bände

Einzelpreis zwei Bände geh. M. 13.50, geb. M. 18.50. Bd. I einzeln geh. M. 6.—, geb. M. 8.50. Bd. II geh. M. 7.50, geb. M. 10.—

Unsere Ausgabe des ersten Bandes von Schopenhauers Hauptwerk erscheint hier zum erstenmal wieder in der Fassung, in welcher es im Jahre 1819 erschien, um ein Menschenalter hindurch fast unbeachtet zu bleiben. Natürlich sind unserer Ausgabe alle Zusätze und Änderungen, die sich in der Ausgabe letzter Hand finden, beigefügt.

IV.

DIE SCHRIFTEN ZU J. G. FICHTES ATHEISMUSSTREIT

Herausgegeben von HANS LINDAU. Ein Band

Einzelpreis geh. M. 4.50, geb. M. 7.—

Der Kampf, den der Philosoph Fichte, vorbildlich durch seine Tapferkeit und seinen Lebensernst, um seiner Gedankenfreiheit willen mit den sächsischen Regierungen, also auch mit dem Minister Goethe, zu führen hatte, der Kampf, bei welchem Fichte ruhmreich unterlag, ist auch heute nicht veraltet.

V. & VIII.

AGRIPPA VON NETTESHEIM ÜBER DIE EITELKEIT UND UNSICHERHEIT DER WISSENSCHAFTEN

Herausgegeben von FRITZ MAUTHNER. Zwei Bände

Einzelpreis zwei Bände geh. M. 10.—, geb. M. 15.—

Agrippa war ein Lügner und ein Scharlatan, war kein vorbildlicher Mensch, aber doch wohl mit allen seinen Schwächen einer der interessantesten Charaktere unter den deutschen Humanisten

der Lutherzeit. Sein okkultistisches Werk wird oft zitiert und ist neuerdings wieder in die bekannte Sammlung von Scheible aufgenommen worden, trotzdem es im wesentlichen nur eine Zusammenstellung astrologischen und kabbalistischen Aberglaubens ist. Viel wertvoller ist Agrippas eigentliches Hauptwerk, das skeptische Pamphlet gegen die Zuverlässigkeit aller Wissenschaften, das Agrippa in äusserster Not und Verzweiflung als ein Bekenntnisbuch niederschrieb. Und worin er auch seine eigenen astrologischen und kabbalistischen Schriften verspottete. Dieses merkwürdige Buch hat der Herausgeber nach zweihundert Jahren zum ersten Male wieder dem deutschen Publikum vorgelegt. Die alte Übersetzung ist an manchen hundert Stellen sprachlich und sachlich von Fehlern gesäubert worden. Eine ausführliche Einleitung erzählt das abenteuerliche Leben Agrippas.

IX.

HEBBEL ALS DENKER

Herausgegeben von BERNHARD MÜNZ. Ein Band

Einzelpreis geh. M. 4.50, geb. M. 7.—

Das Ansehen Hebbels, des Dichters, ist immer noch im Wachsen begriffen. Wenn eine für den Dichter übergrosse Verstandesarbeit mitunter die unmittelbare Wirkung der Gedichte und Dramen schädigt, so besitzen wir dafür in Hebbels unerschöpflichen Tagebüchern, aber auch in seinen eigentlichen Werken eine Fülle anregender Äusserungen zur Philosophie und Psychologie, die hier gesammelt und geordnet vorliegen.



In Vorbereitung befinden sich:

XI.

SÖREN KIERKEGAARD BEKENNTNISSE UND GEDANKEN

Herausgegeben von FRITZ DROOP. Ein Band

Geh. ca. M. 5.—, geb. ca. M. 7.50.

Der stärkste Denker Skandinaviens, der paradoxe Wahrheitssucher Kierkegaard, der die Ideen Ibsens so entscheidend beeinflusst hat, wird sich auch in Deutschland durch diese reiche Auswahl eine Gemeinde werben.

XII., XVI. & XVII.

O. F. GRUPPES PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN

Herausgegeben von FRITZ MAUTHNER

O. F. Gruppe, der stärkste und beste Bekämpfer der Hegelschen Philosophie in Deutschland, war bei Lebzeiten ohne jeden Einfluss geblieben und ist seitdem so gut wie verschollen. Unsere Ausgabe bringt seine philosophischen Hauptwerke (von 1831 bis 1855 zuerst erschienen), deren Gehalt in überaus klarer Darstellung etwa den Standpunkt des Positivismus vertritt und den heute geltenden Lehren von Ernst Mach und den sprachkritischen Ideen nahe steht. Die Einleitung sucht den zu Unrecht vergessenen Mann zu Ehren zu bringen und auch dem Dichter und Philologen Gruppe gerecht zu werden.

XIII.

LUTHER ÜBER DIE WILLENSFREIHEIT

Herausgegeben von MAX KRIEG. Ein Band

Die heftigen Kampfschriften, die Luther und Erasmus über die Bedeutung der Willensfreiheit ausgetauscht haben, sollten in einer philosophischen Bibliothek nicht fehlen, trotzdem theologische Streitfragen den Ausgangspunkt bildeten.

XIV.

JEAN PAUL ALS PHILOSOPH

Herausgegeben von JOHANNES NOBL. Ein Band

So wenig wie Goethe oder Lichtenberg vertrat Jean Paul eine systematische Philosophie; doch ebenso wie bei diesen beiden

kann man eine Wechselwirkung zwischen dem oft überlegenen Geiste und den Philosophen seiner Zeit beobachten. Unsere Sammlung seiner poetischen Gedanken und seiner längeren Exkurse wird zeigen, wie selbständig Jean Paul Fichte und auch schon Schopenhauer gegenüberstand, und wie bahnbrechend seine Lehren in der Ästhetik waren.





XV.

MANDEVILLES BIENENFABEL

Herausgegeben von B O B E R T A G. Ein Band

Wichtiger als die immer wieder zitierte kleine Fabel selbst sind die ungleich ausgedehnteren populär-wissenschaftlichen Ausführungen für die Staats- und Rechtsphilosophie des 18. Jahrhunderts. Sie haben politisch bis auf die Gegenwart fortgewirkt.

XVIII.

K A N T

KRITIK DER REINEN VERNUNFT

Herausgegeben von H. E R N S T F I S C H E R. Ein Band

Ein Versuch, das berühmteste Werk der deutschen Philosophie dem Verständnisse des Ungeübten näher zu bringen, pietätsvoll, ohne philologische Pedanterie.

Welch begeisterte Aufnahme dieses Unternehmen in der Presse gefunden hat, beweisen am besten die nachstehenden Kritikauszüge:

Königsberger Blätter, 25. Mai 1913.

Die Sammlung grundlegender philosophischer Werke, die unter Leitung von Fritz Mauthner in dem Münchner Verlag erscheint, unterscheidet sich dadurch von der „Philosophischen Bibliothek", dass sie mehr das bei jedem Gebildeten vorauszusetzende allgemeine Interesse für Philosophie berücksichtigt, als die Bedürfnisse der Philosophen von Fach. Demgemäss hat der Herausgeber dafür gesorgt, dass aller überflüssiger Ballast herausbleibt; der Leser soll mit „toter Scholastik" verschont bleiben. In einer solchen Sammlung werden natürlich die Werke Schopenhauers einen hervorragenden Platz einnehmen, obschon uns scheinen will, dass der Stern des grossen Frankfurter Denkers und Gelehrten heute nicht mehr so hell glänzt, wie noch vor einem Jahrzehnt.

Neue Freie Presse, Wien. 25. Mai 1913.

Die „Bibliothek der Philosophen", die sich aufs vorteilhafteste präsentiert, wird gewiss dazu beitragen, die Bekanntschaft mit der Geschichte der Philosophie, die heute, wo alle Gebiete der Wissenschaft von philosophischen Ideen durchsetzt sind, von besonderer Wichtigkeit ist, auch in jenen Kreisen zu vermitteln, die bisher meist nur sehr oberflächlich uud ungenau orientiert sind. Der Wunsch vieler, in ihrer Bücherei die wichtigsten Werke der Philosophen in einer zur Lektüre einladenden Ausgabe zu besitzen, lässt sich jetzt leicht erfüllen. *Dr. Rudolf Eisler.*

Karlsruher Zeitung, Karlsruhe i. B. 6. Juni 1913.

Indem aber zu sehen ist, von wie grossen Problemen die Gemüter damals in Anspruch genommen waren, kommt die Veröffentlichung (des „Spinoza-Büchleins") nicht nur den Freunden Spinozas zurecht, sondern überhaupt jedem, der sich für die Entwicklung des deutschen Geistes interessiert, denn sie ist ein beziehungsreiches Dokument der Zeit, welche für die geistige Kultur der Gegenwart als die entscheidendste angesehen werden muss. *Will Scheller.*

„Die Wage", *Wien.* 14. Juni 1913.

Ausserordentlich dankenswert ist die Neuausgabe von Kants Briefwechsel, die H. Ernst Fischer besorgt hat. Die Ausgabe, von welcher der erste Band vorliegt, beruht im wesentlichen auf der grossen Ausgabe der Akademie, die dem weiteren Leserkreis schwer zugänglich ist.

(Schopenhauers Hauptwerk.) Sie bietet genau den Text, wie er zum erstenmal 1819 erschienen ist und macht in einem textkritischen Anhang einen genauen Vergleich der beiden Fassungen von 1819 und 1859 (3. Auflage) möglich. Darin liegt allerdings ein unschätzbarer Vorzug der neuen Ausgabe für den, der an Schopenhauer nicht bloss als Dilettant herantritt. *Z—r.*

Berliner Tageblatt, *Berlin.* 19. Juni 1913.

Herr von Nettesheim ist auferstanden. Nach zweihundert Jahren (die letzte Ausgabe war 1713 veranstaltet worden). Fritz Mauthner, der die herrliche „Bibliothek der Philosophen" herausgibt, hat dies Bekenntnisbuch „Die Eitelkeit und die Unsicherheit der Wissenschaften" in ihr als neuesten Band vor ein paar Tagen erscheinen lassen.

Neue Zürcher Zeitung, *Zürich.* 8. Juni 1913.

Seinen vorzüglich geleiteten und geschmackvoll ausgestatteten Klassiker-Ausgaben und Sammlungen neuerer Dichtungen lässt der rührige Verlag Georg Müller in München nun eine „Bibliothek der Philosophen" folgen, die von Fritz Mauthner herausgegeben wird, dem Verfasser des im selben Verlage erschienenen „Philosophischen Wörterbuches", der, obwohl er weder durch einen Titel noch durch eine offizielle Stellung abgestempelt ist, zu den originellsten philosophischen Schriftstellern zählt.

Das „Büchlein", das das Verdienst erheben dürfte, im gewissen Sinne der Ansicht, Spinozismus sei gleich Atheismus, ein Ende gemacht zu haben, gelangte durch eine Art Blossstellung Mendelsohns zu einer aktuellen Berühmtheit. Mendelsohns Replik und Jakobis Duplik finden sich ebenfalls in der neuen Ausgabe, der Fritz Mauthner, ebenso wie dem Agrippa-Bande, eine ausgezeichnete Einleitung vorausgeschickt hat, die, allen gelehrten Ballast

vermeidend und nur das Notwendige, Charakteristische hervorhebend, Aufschlüsse gibt über alle Zentralmeinungen, die sich in dem betreffenden Buche widerspiegeln. Eine Abhandlung für sich ist Mauthners Einleitung zu dem „skeptischen Pamphlet“ Agrippas, das übrigens seit zweihundert Jahren nicht mehr ins Deutsche übertragen worden ist.

Hamburger Nachrichten, Hamburg. 30. März 1913.

Die Gabe anschaulicher Schilderung und Sichhineindenkens in Menschen und Zeiten, die Mauthner besitzt, wird unverkürzt in der Einleitung zur Schrift Agrippas von Nettesheim offenbar. Auf 54 Seiten wird ein Durchschnitt durch jene von Widersprüchen wundersam verwebte Zeit der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts gegeben.

Der erste Band enthält den ersten Teil von Kants Briefwechsel, der bis zum Jahre 1788 reicht. Möchte auch diese Veröffentlichung mit dazu beitragen, den Briefen unseres grössten Philosophen überall in den Privat-Bibliotheken ihren Platz neben denen Goethes und Schillers zu sichern! — Der dritte Band eröffnet die Reihe der Werke Schopenhauers mit der „Welt als Wille und Vorstellung“, und zwar nach der ersten Auflage vom Jahre 1819. Das wird begrüsst werden. Mauthner meint, Schopenhauer damit denselben Dienst zu erweisen, den dieser der Kant-Philosophie mit seinem Dringen auf den Text der ersten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ erwies. *P. P.—sen.*

Norddeutsche Allgemeine Zeitung, Berlin. 5. April 1913.

(Agrippa.) Die zu einer Abhandlung erweiterte Einleitung und die Fussnoten, in denen die notwendigen Ergänzungen beigefügt sind, machen die Arbeit Mauthners zu einer grundlegenden.

Rhein.-Westfälische Zeitung, Essen a. Ruhr. 2. März 1913.

Ein Monument der menschlichen Erkenntniskraft zeigt sich hier in seinen architektonischen Anfängen, denen deutlich anzusehen ist, welchem Plane sie entsprechen, und in welchen Linien sie weiterhin ausgebaut werden, eine Ruhmeshalle der intellektuellen Sehnsucht, die den Namen Philosophie trägt, ist in ihrem lebendigen Grundriss anzuschauen, über welchen Säulen die Standbilder in Kürze nicht nur zu ehrender Andacht einladen,

sondern auch eine Stätte bilden werden, die für jeden, dem es ernst um die Formung seines Lebens als des Teils einer grossen Gesamtheit ist, eine unversiegbare Quelle fruchtbarer Belehrung, selbständiger Zurechtfindung bedeutet.

Münchner Neueste Nachrichten, München. 24. September 1912.

Die Sammlung wird in rascher Folge fortgeführt und wird nach Fertigstellung eine Bibliothek der philosophischen Meisterwerke bilden, wie wir sie in deutscher Sprache bisher noch nicht besassen.

Zeitschrift für Bücherfreunde, Leipzig. Dezember 1912.

Die Wahl dieser ersten Bände, die Art der Herausgabe und das edle Äussere erwecken die sichere Hoffnung, dass die neue Welle philosophischen Interesses, die in unseren gebildeten Kreisen emporsteigt, von dieser Sammlung eine erhebliche Stärkung empfangen werde.

Pester Lloyd, Budapest. 2. März 1913.

Fritz Mauthner, dessen Name durch seine „Kritik der Sprache“ und sein „Wörterbuch der Philosophie“ die Gedankenwelt der Gegenwart befruchtend beschäftigt, geht nun daran, ein neues literarisches Unternehmen zu fördern.

Dann aber wird das Bestreben gelingen, dem philosophischen Bedürfnis der Gegenwart und Zukunft durch Erklärung der Vergangenheit immer mehr zu dienen. Der Freund der Geistesgeschichte erhält in diesem Unternehmen einen vortrefflichen Führer. *Dr. L. Roth.*

Neues Wiener Tagblatt, Wien. 3. März 1913.

Verbürgt schon der Name des Herausgebers den positiven Wert des neuen Unternehmens, so ist anderseits auch die Tendenz der Sammlung eine so erfreuliche, dass es nicht zu optimistisch ist, der Bibliothek die besten Auspizien für die Zukunft zu prophezeien.

Hermann Hesse in der Frankfurter Zeitung, Frankfurt a.M. 4. Juli 1913.

Fritz Mauthner gibt eben eine Bibliothek der Philosophen heraus. Darunter ist ein höchst merkwürdiges Buch eines merkwür-

digen Autors. Das ist das Buch des Agrippa von Nettesheim: „Über die Eitelkeit und Ungewissheit aller Künste und Wissenschaften, auch wie selbige dem menschlichen Geschlecht mehr schädlich als nützlich sind.“ Die verwegene Schrift eines literarischen Abenteurers der Reformationszeit, deren erster Band fertig vorliegt, wird von Fritz Mauthner mit einer so auffallenden Liebe und Sorgfalt eingeführt, dass man sich, von dem Buch (das Mauthner gewiss überschätzt) ganz abgesehen, mit Interesse der sonderbaren Person dieses berühmten Agrippas zuwendet. Mauthner hat seiner Neuausgabe des völlig verschollenen Werkes, der eine Übersetzung vom Jahre 1713 zugrunde liegt, ein überaus fleissig und liebvoll gearbeitetes, höchst interessantes Vorwort mitgegeben, das wie jede Arbeit dieses klugen, eigenwilligen Geistes ebenso durch seine unbestechliche Gescheitheit wie durch eine überraschende Fülle von Wissen und beherrschter Gelehrsamkeit fesselt.

Breslauer Zeitung, Breslau. 2. März 1913.

Als Fritz Mauthner vor mehr als dreissig Jahren jene glänzenden, Witz und Satire sprühenden literarischen Parodien „Nach berühmten Meistern“ herausgab, wer hätte damals geahnt, dass dieser heitere und leichte Geist einmal in die Reihe der ernstesten und gründlichsten Denker unserer Zeit einrücken würde? Und doch ist es geschehen. Aus dem übermütigen Satiriker ist ein tief grübelnder Philosoph geworden. Was wir seinen Untersuchungen über das Wesen unserer Sprache, was wir seinem „Wörterbuch der Philosophie“ verdanken, ist ausserordentlich, so ausserordentlich, dass es dem einzelnen schwer fällt, diese reichen Schätze sich im vollen Umfange zu eigen zu machen. Jedenfalls aber hat man stets Ursache, sorgsam aufzuhorchen, wenn Fritz Mauthner das Wort nimmt. Diesmal kommt er uns als Herausgeber. Er lässt im Verlage von Georg Müller in München eine „Bibliothek der Philosophen“ erscheinen, von der die ersten fünf Bände vorliegen.

Karlsruher Zeitung, Karlsruhe i. B. 13. November 1912.

Fritz Mauthner, der hervorragende Philosoph und Sprachforscher gibt im Verlage Georg Müller in München ein Sammelwerk heraus, das sich „Bibliothek der Philosophen“ betitelt und zu

den ernsthaftesten und gediegensten Buchunternehmungen gehört, die in letzter Zeit angekündigt werden. Die Bibliothek ist des hohen Interesses aller Kreise sicher, da sie nach ganz neuartigen, darum aber nicht weniger vernünftigen Prinzipien geleitet wird.

Die Zukunft, Berlin. 12. Oktober 1912.

Der unermüdliche Verlag von Georg Müller in München hat sich zur Herausgabe einer „Bibliothek der Philosophen" entschlossen, deren äusserer und innerer Zurichtung man den Zweck anmerkt, mit dem Besten, was Philosophie je irgendwo schuf, über den Zunftbereich hinaus auf die Schar der Gebildeten, der Leute vom ästhetischen Bedürfnis und Geschmack zu wirken. Für den Ernst des Unternehmens, für die Gewissheit, dass es nie in Spielerei und Verniedlichung entgleisen werde, bürgt der Name des Leiters: Mauthners, der mit anderen Mitteln, auf ungeradem Weg, nur das grosse erkenntnistheoretische Werk seiner „Kritik der Sprache" weiterführt. Er selbst gibt den fünften Band heraus, der den Titel tragen soll: „Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift, von Agrippa v. Nettesheim." Mit welchem fröhlichen Ernst Mauthner das Bild Agrippas gezeichnet, mit welcher feinen Frische und Buntheit er's gemalt hat, lassen die Bruchstücke, die hier veröffentlicht werden, ahnen. Doch eben nur ahnen. Man muss den ganzen Aufsatz lesen, um zu empfinden, welches Porträt hier einem gelungen ist, der als Mann der Wissenschaft Künstler blieb. Halten die nächsten Bände sich diesem Niveau nur nah, dann ist von der „Bibliothek der Philosophen" manche Freude zu hoffen.

Maximilian Harden.

Saale-Zeitung.

Der Verlag von Georg Müller in München hat sich durch das in mustergültiger Ausstattung erschienene Wörterbuch der Philosophie von Fritz Mauthner ein Verdienst erworben, das in allen philosophisch interessierten Kreisen rückhaltlos anerkannt wird. Dieselbe Anerkennung darf man aber auch den neuen Publikationen zollen, die in der von Fritz Mauthner geleiteten Bibliothek der Philosophie herauskommen. Man mag sich fragen, ob

bei der Hochflut philosophischer Neuausgaben und Neudrucke diese Bibliothek notwendig war. Sie erweist aber ihre Lebensberechtigung nicht bloss durch die hervorragende Ausstattung, die ihr der Verlag zuteil werden liess, sondern auch durch den Umstand, dass die vorliegenden Bände in jeder Hinsicht wissenschaftliche Leistungen darstellen, und zwar solche, die nicht nur in den engen Kreisen der Fachphilosophen willkommen geheissen werden, sondern allen denen empfohlen werden, die ein Interesse an den Geisteskämpfen der Vergangenheit haben.

Dr. Eugen Mündler, Stuttgart.

Tägliche Rundschau, Berlin. 22. Mai 1913.

Es ist ein schönes Glück für alle, denen Philosophie am Herzen liegt, dass uns die Quellen so reichlich fliessen, reichlicher, denn je zuvor.

Eine neue Bibliothek der Philosophen ist gegründet, unter der Leitung von Fritz Mauthner und der mustergültigen Mitwirkung des Verlags von Georg Müller in München. Die ersten fünf Bände sind erschienen. Sie machen den Wunsch nach Fortsetzung rege, Schon das Äussere ist so gefällig, Druck, Papier und Einband so gewählt, ohne von ferne gesucht zu sein, dass die neue Bibliothek schon von dieser Seite als ein Musterstück bezeichnet werden darf. Es ist, als ob das Reinlich-Helle, das wir von der Philosophie erwarten, in diesen Büchern äusserlich sichtbar werden sollte. Jedenfalls wirken sie für das Auge symbolisch.

(Agrippa.) Wir sehen in die Schlackenhalden einer Unterweltswerkstatt hinein, an deren fratzenhafter Art wir erst die Grösse der Arbeit empfinden, die rücksichtslos getan werden musste, um dieses Chaos zum Kosmos zu bilden. Eine kulturhistorische Urkunde von nicht zu unterschätzender Kraft ist das Werk des Agrippa von Nettesheim. Mauthner hat das Seinige getan, um uns, in einer geschickten Einleitung, mit dem Verfasser bekannt zu machen, dessen abenteuerliches Leben ein Seitenstück ist zu dem des Paracelsus und Doktor Faust. *Heinrich Scholz.*

* * *

Bestellzettel

Aus *Georg Müllers Verlag München* erbitte durch die Buchhandlung von: ....

.... Expl. *Bibliothek der Philosophen.* Bd. I u. ff., geh. à M. 4.50
.... „ ——— ——— Halbleder à M. 6.50
.... „ ——— ——— Luxusausg. (150 Expl.) à M. 20.—

Aus dem Unternehmen einzeln:

.... Expl. *Kant, Briefwechsel.* 3 Bände. Geh. M. 15.—
.... „ ——— ——— Geb. M. 25.50
.... „ *Jacobi, Spinoza-Büchlein.* Geh. M. 4.50.
.... „ ——— ——— Geb. M. 7.—
.... „ *Schopenhauer, Die Welt als Wille.* 2 Bde. Geh. M. 13.50.
.... „ ——— ——— Geb. M. 18.50.
.... „ *Fichte, Atheismusstreit.* Geh. M. 4.50.
.... „ ——— ——— Geb. M. 7.—
.... „ *Agrippa von Nettesheim.* Geh. M. 10.—
.... „ ——— ——— Geb. M. 15.
.... „ *Hebbel als Denker.* Geh. M. 4.50.
.... „ ——— ——— Geb. M. 7.—
.... „ *Kierkegaard, Bekenntnisse.* Geh. M. 5.—
.... „ ——— ——— Geb. M. 7.50.
.... „ *Gruppes philosophische Schriften.* 3 Bde. Geh. je M. 5.—
.... „ ——— ——— Geb. je M. 7.50.
.... „ *Luther über die Willensfreiheit.*
.... „ ——— ——— Geb.
.... „ *Jean Paul als Philosoph.* Geh.
.... „ ——— ——— Geb.
.... „ *Kant, Kritik der reinen Vernunft.* Geh.
.... „ ——— ——— Geb.
.... „ *Maudeville, Bienenfabel.* Geh.
.... „ ——— ——— Geb.

Ort und Datum: Name des Bestellers:

....

DRUCK VON MÄNICKE UND JAHN IN RUDOLSTADT.



